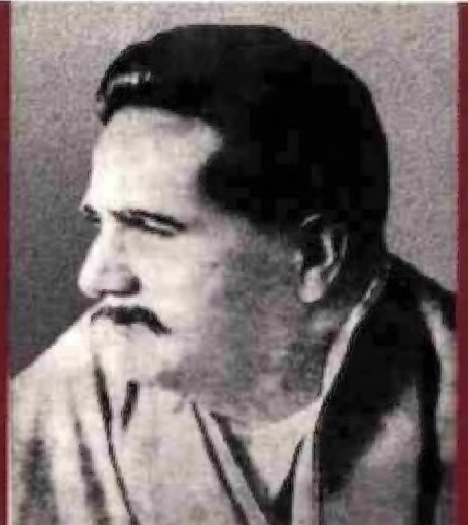


# شرار زندگی

(شرح اسرار خودی اقبال لاہوری)

محمد بقائی (ماکان)

(با مقدمہ حسن یوسفی اشکوری)



نقطه نوری که نام او خودی است

زیر خاک ما شرار زندگی است

# شرار زندگی

شرح و بررسی تطبیقی اسرار خودی علامه اقبال لاهوری

محمد بقائی (ماکان)

با مقدمه حسن یوسفی اشکوری



تهران - ۱۳۷۹

بقائی (ماکان)، محمد، شارح

شرار زندگی: شرح اسرار خودی علامه اقبال لاهوری / محمد بقائی (ماکان). - تهران: فردوس، ۱۳۷۹.

ISBN 964 - 320 - 109 - 0

۴۳۲ ص.

فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیپا.

۱. اقبال لاهوری، محمد، ۱۸۷۷ - ۱۹۳۸. اسرار خودی -- نقد و تفسیر. ۲. شعر فارسی -- قرن ۱۴

-- تاریخ و نقد. الف. اقبال لاهوری، محمد، ۱۸۷۷ - ۱۹۳۸. اسرار خودی. شرح. ب. عنوان. ج. عنوان: اسرار خودی. شرح.

۸ فا ۱ / ۶

PIR ۹۲۳۹ / الف ۷ الف ۵۰۸۲

ب ش / الف ۶۷۷

۷۹ - ۱۰۷۱۴ م

کتابخانه ملی ایران



انتشارات فردوس

خیابان دانشگاه - کوچهٔ میترا - شمارهٔ ۷ تلفن ۶۴۶۹۹۶۵ - ۶۴۱۸۸۳۹

شرار زندگی

محمد بقائی (ماکان)

چاپ اول: تهران - ۱۳۷۹

۱۵۰۰ نسخه

چاپخانه رامین

همهٔ حقوق محفوظ است.

شابک ۹۶۴ - ۳۲۰ - ۱۰۹ - ۰ ISBN 964 - 320 - 109 - 0

۲۶۰۰ تومان



محمد اقبال لاہوری (۱۳۱۷ - ۱۲۵۶ ش.)



به همه زنان و مردان آزاده  
و ستم‌ستیزی که شرار آتشکده حیاتشان  
تا گنبد افلاک پر می‌کشد.

## فهرست مطالب

|     |  |
|-----|--|
| ۹   | پیشگفتار مؤلف  |
| ۲۱  | نگاهی به فلسفه خودی اقبال  |
| ۴۹  | خودی در نزد اقبال  |
| ۷۱  | آزادی و جاودانگی من بشری   |
|     | شرح اسرار خودی   |
| ۱۱۷ | تمهید  |
| ۱۶۹ | بخش نخست (در بیان اینکه اصل نظام عالم از خودی است...)                |
| ۱۸۵ | بخش دوم (در بیان اینکه حیات خودی از تخلیق و تولید مقاصد است.)        |
| ۱۹۹ | بخش سوم (در بیان اینکه خودی از عشق و محبت استحکام می‌یابد.)          |
| ۲۱۹ | بخش چهارم (در بیان اینکه خودی از سؤال ضعیف می‌گردد.)                 |
|     | بخش پنجم (در بیان اینکه چون خودی از عشق و محبت محکم می‌گردد...)      |
| ۲۲۹ | عالم را مسخر می‌سازد.)   |
|     | بخش ششم (حکایت درین معنی که مسأله نفی خودی از مخترعات اقوام          |
| ۲۳۷ | مغلوبه بنی نوع انسان است.)   |
| ۲۴۷ | بخش هفتم (در معنی اینکه افلاتون یونانی... بر مسلک گوسفندی رفته است.) |
| ۲۵۵ | بخش هشتم (در حقیقت شعر...)   |
| ۲۷۷ | بخش نهم (در بیان اینکه تربیت خودی را سه مرحله است...)                |
| ۳۰۱ | بخش دهم (در شرح اسمای علی مرتضی)                                     |
| ۳۲۰ | بخش یازدهم (حکایت نوجوانی از مرو...)                                 |

- ۳۳۰ بخش دوازدهم (حکایت طایری که از تشنگی بی تاب بود)
- ۳۳۷ بخش سیزدهم (حکایت الماس و زغال)
- ۳۴۳ بخش چهاردهم (حکایت شیخ و برهمن)
- ۳۵۵ بخش پانزدهم (در بیان اینکه مقصد حیات مسلم اعلای کلمه الله است.)
- ۳۶۵ بخش شانزدهم (اندروز میر نجات نقشبند)
- ۳۸۵ بخش هفدهم (الوقت سیف)
- ۴۰۱ بخش هژدهم (دعا)

### فهرستها:

- ۴۱۱ فهرست آیات
- ۴۱۲ فهرست لغات و اصطلاحات شرح شده
- ۴۲۳ فهرست نامها و موضوعات

## پیشگفتار مولف

اسرار خودی نخستین مثنوی فارسی اقبال است که در سال ۱۹۱۵ میلادی انتشار یافت. اقبال در این اثر نظریه «خودی» را که اساس فلسفه اوست، شرح می‌دهد. فلسفه خودی اقبال آمیزه‌ئی است از عقاید هگل در مورد ایده‌آلیزم، نظریات فیخته در مورد «من»، عقاید مک تاگارت و سراحمد هندی در زمینه استقلال من دانی در برابر من عالی، عقیده نیچه در مورد ابرانسان، بینش هندوئیسم در خصوص تحرّی حقیقت، عرفان پویا و واقع‌نگر مولوی، و بالاخره دیدگاهی که قرآن در مورد جاودانگی «من» آدمی بیان داشته است.

اقبال همه این اندیشه‌ها را در چرخشت ذهن خویش به هم آمیخته و عصاره‌ئی خاص خود از آنها پدید آورده که به فلسفه خودی Selfhood Philosophy شهرت یافته است. این نظریه که به طور مبسوط در اسرار خودی شرح می‌شود در تمامی آثار منظوم و منثور وی حضوری موثر دارد به طوری که خواننده آثارش پیوسته به آن می‌اندیشد.

اقبال در تمامی پانزده هزار بیتی که سروده و نیز در دیگر آثارش این تذکر را به انسان مسلمان از خود بیگانه، ناامید و به کنج یأس خزیده می‌دهد که اگر حرکتی به خود دهد و از نیروهای درونش بهره گیرد

می‌تواند به اهدافی که در زندگی دارد دست یابد، زیرا دارای فرهنگی برتر است. به نظری «خودی وجودی است واقعی و بسیار بااهمیت که مرکز و اساس حیات بشری است. برخی از مکاتب فکری، فلسفی و مذهبی خواسته‌اند حقیقت «خود» را نادیده بگیرند و فلسفه خودی را تصویری محض و بی‌اهمیت بدانند که از استواری برخوردار نیست. از این رو پیروان مکتب وحدت وجود و عرفان کاذب، «خود» آدمی را جزئی از ذات حق دانسته و گفتند زمانی به کمال می‌رسد که در خود غائی مستحیل شود. طرفداران انگلیسی هگل و نیز معتقدان آئین وحدت وجود براین عقیده بوده‌اند که آدمی باید همچون قطره‌ئی که به دریا می‌پیوندد و هستی خود را به عنوان موجودی مستقل از دست می‌دهد، بالاترین هدف و اندیشه‌اش این باشد که هویت فردی خود را در وجود مطلق فنا سازد:

عاشق ز فنا چه گونه ترسد      چون عین فنا بود بقائی

اقبال چنین اندیشه‌ئی را گمراه‌کننده می‌خواند و معتقد است که خطرات اجتماعی و سیاسی به‌همراه دارد. از همین رو آن را با قاطعیت طرد می‌کند. او به شدت براین باور است که اندیشه‌ی نفی «خود» یا مستحیل شدنش در خود نامتناهی نباید آرمان اخلاقی یا مذهبی بشر باشد، بلکه آدمی باید در حفظ فردیت ارزشمند خویش که دارای امکانات بی‌پایان است بکوشد و با پرورش نیروی ابتکار و خلاقیت بی‌نظیر خود، آن را نیرومند سازد. در بازسازی اندیشه ضمن بحث در مورد گفته معروف حلاج، «انا الحق»، می‌گوید: «تعبیر درست تجربه‌ی حلاج این نیست که بگوئیم او قطره‌ئی است به دریا پیوسته، بلکه با آن سیر و سلوک و گفته‌ی همیشه ماندنی‌اش، واقعیت و جاودانگی من بشری را در شخصیتی ژرف تحقق بخشید و با

شجاعت به اثبات رساند» (ص ۲۰۶) از دیدگاه اقبال، خودی را می‌توان به روشنی در همه موجودات زنده یافت. بنابراین دستیابی به فردیتی عمیق‌تر تنها محدود به انسان نیست. در بازسازی اندیشه می‌گوید «دستگاه موسیقی زندگی، آهنگی جز خودی نمی‌نوازد، نوائی که اندک اندک اوج می‌گیرد و در بشر به تکامل می‌رسد.» (ص ۸۴)

اقبال نیز مانند برگسون و بسیاری از متخصصان تعلیم و تربیت، و زیست‌شناسان صاحب نام معتقد است که همه موجودات زنده در تلاشند تا به فردیتی کامل‌تر و پیچیده‌تر دست یابند. انسان دارای نیروی آفرینش است و همین امر سبب می‌شود تا قدرت خود را که آزادی و امکانات نامحدودی برایش فراهم آورده بسط دهد و شکوفا سازد. در واقع معیار او برای ارزیابی «واقعیت» و حقیقت موجودات زنده برپایه تشخیص و میزان اعتلای «خودی» آنهاست. در بازسازی اندیشه می‌گوید: «تنها آنکه می‌تواند بگوید من هستم حیات واقعی دارد» (ص ۶۶)

بنابراین او نیز مانند برگسون معتقد است که «فردیت مراتبی دارد و نمی‌توان آن را تنها در یک فرد فهم کرد.» اقبال بارها به این موضوع در اسرار خودی اشاره می‌کند و مفهوم حقیقی تحول و تکامل نفس را در تلاش برای نایل آمدن به فردیتی کامل‌تر و غنی‌تر باز می‌نماید.

او برای فردیت بشری چندان ارزش قائل است و به جاودانگی آن چنان اعتقاد دارد که در طرد عقاید پیروان وحدت وجود که منتهای آمال «من» بشری را در محو شدن خود متناهی در خود نامتناهی می‌دانند و آن را بالاترین سعادت و سرخوشی به شمار می‌آورند هیچ تردیدی به خود راه نمی‌دهد. در بازسازی اندیشه می‌گوید: «با همین

فردیت بی‌بدیل است که من متناهی به‌من نامتناهی تقرب خواهد جست.» (ص ۱۳۴)

اقبال کاملاً به‌این حقیقت واقف است که عقیده مبتنی بر نفی «خود» اندیشه‌ئی است که وارد اسلام شده و آن را ملوث کرده. به‌عقیده او این فکر اساساً با روح اسلام که آن را «ضد فرهنگ کلاسیک یونان» می‌نامد، تباین دارد. او می‌گوید بنیاد تفکر در قرآن بر تجربه عملی است، زیرا براساس نظر قرآن «در قلمرو معرفت، خواه علمی یا دینی، اندیشه نمی‌تواند به‌طور کلی از تجربه‌های عینی و ملموس منتزع باشد.» ولی نفوذ تدریجی فرهنگ کلاسیک یونان در اندیشه اسلامی روح حقیقی قرآن را تباه ساخت. سقراط و افلاتون ادراک حسی را خوار می‌شمردند و براین باور بودند که «ادراک حاصل اندیشه محض است و معرفت از واقعیت حاصل نمی‌شود» حال آنکه اقبال معتقد است پرورش و رشد فردیتی فعال جز از طریق تماس با محیط ملموس ممکن نیست. از همین رو بر افلاتون خرده می‌گیرد و او را در این مثنوی حکیمی می‌خواند «از گروه گوسفندان قدیم» زیرا منکر حیات فعال و هنگامه موجود در جهان ملموسات و پدیدارهای آن شد. او حرکت، پویائی و مبارزه را در زندگی و فعالیت‌های بشری نادیده گرفت و حیات را تفکر و اندیشه محض دانست.

اقبال با مطالعه عمیق در علل انحطاط اکثر اقوام شرق، به‌خصوص مسلمانان، در دو قرن گذشته برآن شد تا بر عقیده خویش در مورد «خودی» با شدت هرچه تمامتر پای بفشارد. او به‌این نتیجه رسید که مسبب این سرخوردگی و یأس و از هم گسستن رشته‌های حیات ملی، نفوذ اندیشه‌ی مخرب خود انکاری و نفی خویشتن است. هدفش این بود تا در اندیشه خلق جهشی تازه و کیفیتی پویا پدید آورد و با تبلیغ



نظریه خودی و اثبات آن به عنوان نیروئی با امکانات بی حد مادی، فرهنگی و معنوی در میان دیگر نیروهای جهان واقعی و پدیدارهای آن، هدایتشان کند. پرورش این اندیشه در آدمی، خواه سر در اغراض فردی داشته باشد یا اهداف اجتماعی، می تواند او را در رسیدن به خواستهای روزافزونش مدد کند. به بیان قرآن، انسان امانتدار شخصیت مستقلی است که خودش خواست زیر بار آن باشد (احزاب ۷۲). اقبال در بازسازی اندیشه می گوید پاداش این امانت پذیری «رشد تدریجی تملک نفس، منحصر به فرد بودن و میزان فعالیتش به عنوان یک خود یا من» است. این «خود» که پیوسته در کار ساختن می باشد منبع و سرچشمه بسیاری از نیروها و امکانات بالقوه ئی است که بدون استفاده باقی مانده اند. پیشرفت و تعالی آن منوط است به اینکه فرد، خویشتن را در معرض انواع کشاکشها و فعالیتهای زندگی قرار دهد. اگر کسی از صحنه ی پیکار حیات قدم واپس نهد نهال فردیتش پژمرده و خشک می شود و استعدادهایش ناشناخته می ماند.

اقبال در این مثنوی به شاعران که معمولاً عاطفی و شیفته ی زیبائیش هستند و در دنیای احساسات سر می کنند، پیام می دهد که حتی لحظه ئی از پیکار باز نایستند و در برابر اجل شیون و مویه نکنند و عجز نشان ندهند، بلکه سعی شان در پرورش فردیتی جسور و بی باک باشد. او از اهل فکر می خواهد که فردیت یا خودی را در فرد و جامعه رشد دهند. به عقیده ی وی، «خودی» به هیچ روی موضوعی پنداری و فرضی نیست بلکه می توان آن را به دست آورد. در بازسازی اندیشه می گوید: «حیات من نوعی مجاهده و تلاش است که ناشی از تهاجم من به محیط و هجوم محیط به من می باشد» (ص ۱۱۸) از طریق همین مهاجمه و بده و بستان فرد با محیط گونه گون، و نیز

به واسطه‌ی برخوردهای شدید و سودمند با واقعیت‌های دنیای پیرامونش است که توانائی‌های درونی وجودش عیان می‌شود. روحیه‌ی عزلت‌گزینی، اندیشه‌ی بی‌نیازی از ما سوی الله، او را از جریانات سازنده و نیروبخش زندگی اجتماعی منفک می‌سازد و سبب می‌شود تا «من»، خود محور و در علایق و تمایلاتش محدود شود. اقبال در مورد تداوم روندی که فرد در تطبیق خود با محیط دارد اندیشه‌ئی زندگی‌ساز ارائه می‌دهد. در بازسازی اندیشه می‌گوید: «این قرعه فال به نام بشر زده شد تا... خود و سرنوشتش را به همان گونه شکل بدهد و بسازد که سرنوشت جهان را... اگر انسان گام اول را برندارد، اگر توانائی‌های درون خود را عیان نسازد، اگر فشاری را که با پیشرفت زندگی براو وارد می‌آید حس نکند، آنگاه روحش همچون سنگ سخت می‌شود و تا حد شیئی بی‌جان تنزل می‌کند.» (ص ۱۹) این موضوع می‌نمایاند که از دیدگاه او رشد فردیت فرایندی است خلاق که آدمی می‌باید نقشی فعال در آن ایفا کند. فرد نباید به هیچ روی خود را با محیطی بدون تحرک هماهنگ کند و مقاومتش را از دست بدهد. از این گفته می‌توان به ماهیت محیط مورد نظر او نیز که «خود» باید در آن رشد کند پی برد. تجلی واقعی «خود» خواه به صورت فردی یا جمعی، فقط زمانی تحقق می‌یابد که فردیت شخص با دستاوردها و میراث فرهنگ خودش تغذیه شود.

اقبال در این مثنوی نشان می‌دهد که از ارزش فرهنگ یک جامعه و از تأثیر آن در تعلیم و تربیت و از پرورش صحیح فرد کاملاً باخبر است. به عقیده وی تداوم حیات فرهنگی یک جامعه نیاز بدان دارد که اولاً افراد آن جامعه آگاهی درستی از سنتها و ارزشهای فرهنگی خود داشته باشند و ثانیاً آنها را مورد ارزیابی نقادانه قرار دهند. در این

سنتها و ارزشهای فرهنگی باید اندیشه‌ئی موثر، جاذب و سازنده وجود داشته باشد تا بتواند فردیتی اصیل، ماندنی و پایدار را شکل دهد. اقبال در این مثنوی بارها تاکید می‌کند که سوآل (یعنی تقلید برده‌وار از اندیشه و فرهنگ دیگران) سبب می‌شود تا فردیت یا «خود» آدمی ضعیف شود و چنانچه افراد یک جامعه اعتماد به نفس را در خود پرورش ندهند و توانائیهای «خودی» خویش را عیان نسازند، نیروهای باطنی‌شان بلا استفاده می‌ماند.

اقبال با بررسی اوضاع اجتماعی شرق، به‌خصوص شبه قاره، به این نتیجه رسید که تقلید برده‌وار مردم شرق از غرب، سبب شده تا آنان از پیشرفت و خلاقیت بازمانند. او از تعلیم و تربیتی که سبب شده تا جوانان با تاریخ و فرهنگ گذشته خود بیگانه شوند و هویت ملی خود را از دست بدهند، تصویری روشن و دقیق ارائه می‌دهد. به عقیده وی در فرهنگ وارداتی غرب چیزی برای تحکیم فردیت جوانان شرق و انگیزه‌ئی برای تحرک آنان وجود ندارد.

البته او ارزشهای علمی غرب را طرد نمی‌کند ولی جلوه‌های فریبنده تمدن غرب را که مخرب خودی جوانان شرق است به‌باد انتقاد می‌گیرد.

سومین شرطی را که اقبال برای رشد فردیتی راستین ضروری می‌شمارد، آزادی است. به اعتقاد او امکانات سرشار زندگی جز در فضائی برخوردار از آزادی مجال بروز نمی‌یابند و آدمی نیز جز از این طریق نمی‌تواند نیروهای نهانی خویش را بپروراند. اقبال نیز مانند برگسون عقیده دارد که آدمی در جریان عظیم تحول و تکامل خودی خویش تمایل آشکار و رو به‌تزایدی در کسب آزادی - با همه فواید و زیانهای که دارد - نشان می‌دهد. از همین آزادی است که «خودی»

رشد و تکامل می‌یابد. آزادی از سوئی امکان عمل خلاف را برایش به‌وجود می‌آورد ولی از سوی دیگر او را قادر می‌سازد تا «در کار آفرینش با خالق خود سهیم شود» (بازسازی ص ۸۵)

اقبال در این مثنوی تفاوت بین «عبد» و «حر» را در فقدان آزادی می‌بیند. به‌نظر وی استعدادها و توانائی‌های نهفته در وجود آدمی در فضائی خود را می‌نمایانند که بهره‌مند از آزادی باشد. او به‌نکته مهمی اشاره می‌کند و می‌گوید نیروی آفرینش و خلاقیت که بزرگترین ویژگی انسان است و او را با خدا پیوند می‌دهد، و نیز قدرت ابتکار که زیربنای هرتغییر و تحول سازنده‌ئی است تنها در سایه آزادی رشد و گسترش می‌یابد.

عامل دیگری که اقبال آن را در پرورش «خودی» مهم می‌شمارد، صورت‌پذیری و تشکل مقاصد و اغراض جدیدی است که همیشه مسیر فعالیت و تحول انسان را مشخص می‌سازند. آرزوهای نوبه‌نو، بزرگ و خلاق سبب می‌شوند تا زندگی سرشار از معنا و شور و شوق شود. «مدعا» و آرزو نیروهای بالنده را نظم می‌دهند و فعالیت‌های افراد را به‌مسیر درستی هدایت می‌کنند. این مضمون که در اکثر سروده‌های اقبال مطرح شده در اسرار خودی به‌تفصیل شرح می‌شود. اشتیاق و بی‌قراری برای آنچه که دست‌نیافتنی است و جدوجهد دائمی برای دستیابی به آنچه که بهتر است مبین زندگی واقعی است. او نیز مانند برگسون آرزوها، جستجوها و خواست‌های پایان‌ناپذیر را سبب پدید آمدن فرهنگ و نظام اجتماعی برتر می‌داند. فلسفه او در این زمینه فریاد رسائی است که خلق را دعوت به‌فعالیت مدام و جدّ و جهد در زندگی می‌کند. براساس فلسفه او «خود» با محیط مادی و معنوی خویش رابطه‌ئی تأثیرگذار و تأثیرپذیر ایجاد می‌کند و به‌دو منظور آن

را مورد استفاده قرار می‌دهد، یکی برای آنکه به مقاصد اصلی و بنیادی خود نایل آید و دیگر آنکه با نمایاندن خلاقیت خود، دیگر مقاصدش را شکل دهد و به نیروهای بیشتر و بزرگتری دست یابد. در فلسفه خودی، جد و جهد و «عمل» محور زندگی است. آدمی فقط از طریق فعالیت مداوم می‌تواند به حد کمال برسد و مسیر سرنوشت عظیم خود را در زندگی تشخیص دهد نه با گوشه‌نشینی و در خود فرو رفتن. اقبال متذکر می‌شود که آدمی باید از تجربه‌های تازه استقبال کند و خود را منزوی نسازد، لذت حقیقی زندگی در تلاش و یافتن است، نه در مشاهده‌ی یافته‌های دیگران. به نظر اقبال، آنانکه از پویائی و تحرک بی‌بهره، و فقط نظاره‌گرند به کار جامعه نمی‌آیند. او برای تبیین این مفهوم حکایت «الماس و زغال» را ذکر می‌کند و تفاوت میان خودی کمال یافته و خودی ناپخته را به روشنی می‌نمایاند. او به افراد و گروه‌هایی که سعی در شناخت و تعیین سرنوشت حقیقی خود دارند پند می‌دهد تا از تبعیت رهبری که اهل تلاش و مبارزه و نوگرایی نیست حذر نمایند و خود نیز چنین باشند، زیرا جامعه‌ئی نابسامان و آشفته و عاری از مدیریتی صحیح شخصیت افراد را هم به زوال می‌کشد. به قول نیکلسون در مقدمه ترجمه *اسرار خودی* «او پرورش کامل فرد را مستلزم وجود جامعه‌ئی سالم می‌داند.» اقبال در *اسرار خودی* طرح انسان و جامعه‌ی آرمانی خود را ارائه می‌دهد. در مقدمه این مثنوی می‌نویسد: «فردی که خود را در جامعه محو کند» - کسی است که خود را در خدمت به‌اهداف و آرمانهای بزرگ جامعه قرار می‌دهد - «آئینه‌دار گذشته و آینده است؛ بنابراین اخلاق را تعالی می‌بخشد.» اقبال به‌خلاف برخی از متفکران که عنایتی به گذشته ندارند، دستاوردهای فرهنگی را خوار می‌شمروند، و دفتر تاریخ را به آب نوگرایی می‌شویند تا تاریخ تازه‌ئی در آن بنویسند، ارزش

نیروئی را که از گذشته نشأت می‌گیرد می‌داند و آن را در ذهن آدمی تازه نگاه می‌دارد. اما او در گذشته با تأمل و نقادانه می‌نگرد، سره را از ناسره جدا می‌کند و به آنچه که با زمانه نمی‌سازد می‌تازد. از همین رو پس از انتشار *اسرار خودی* های وهوئی در مخالفت با اقبال ابتدا در شرق و سپس از طریق ترجمه نیکلسون در غرب به راه افتاد. حتی پدر اقبال نیز که وحدت وجودی بود با وی از در مخالفت درآمد. مطبوعات مطالب مختلف در رد و تایید این اثر انتشار دادند و جنگی قلمی بر سر آن پیش آمد که سه سال (۱۹۱۵ - ۱۹۱۸) به طول انجامید. ولی سرانجام *اسرار خودی* به عنوان اثری ارزشمند در تاریخ ادب پارسی برجای ماند. منتقدان بزرگ ادب فارسی از دهخدا و بهار گرفته تا مینوی و معین همه زبان به تحسین آن گشودند؛ اثری که نیکلسون مترجم و مصحح مثنوی مولانا و دیگر آثار بزرگ ادب فارسی آن را به انگلیسی ترجمه نمود. با این ترجمه بود که توجه همه جهانیان به آن جلب شد، سپس عبدالوهاب عزام دانشمند معروف مصری آن را به عربی برگرداند، بهرام کوتی به زبان اندونزی و محمد بخش به زبان سندی ترجمه کرد. براین مثنوی شرح‌های مختلفی نیز توسط اقبال‌شناسان نوشته شده است. در اینجا ذکر این نکته ضروری است که اصولاً شرح اشعار اقبال و فهم آنها نیاز به شناخت اصطلاحات و تعابیر خاص اوست. بسیاری از کلمات مستعمل در اشعار وی از زمره کلمات دخیل اند که گرچه به ظاهر فارسی می‌نمایند ولی به هیچ روی مفهوم فارسی ندارند و همین امر سبب شده تا برخی از کسانی که بر اشعار وی شرحی می‌نویسند، مفاهیمی نادرست خلق کنند، چنانکه در شرحی از این مثنوی که پیشتر به فارسی منتشر شده اغلاطی از این دست بسیار است از جمله آنکه شارح «صورت یوسف» را در بیت ۵۶۸ «چهره یوسف» معنا کرده حال آنکه در

اصطلاح‌شناسی اقبال «صورت» به معنای «مثل و مانند» است (ر.ک: بیت ۲۲۳). و یا «تهذیب» را که اقبال به معنای «فرهنگ» به کار می‌برد به مفهوم فارسی آن گرفته و «پیرایش اخلاقی» معنا کرده‌اند (ر.ک: بیت ۳۱۵). از همین مجمل می‌توان پی برد که تا چه حد در شرح اشعار اقبال اهمال شده است. راقم این سطور گرچه شرح حاضر را عاری از خطا نمی‌داند و خود را مانند هرانسانی جایزالخطا می‌شمارد ولی نهایت تلاش خویش را در ارائه شرحی همه فهم از فلسفی‌ترین مثنوی اقبال به کار برده است. از همین رو پیش از آنکه خواننده گرامی به اصل مثنوی وارد شود چهار شرح به عنوان مقدمه بر آن افزوده که نخست پیشگفتار مولف است در توضیح مثنوی اسرار خودی که با استفاده از منابع مختلف و ترجمه بخش‌هایی از تحقیق در خور تأمل پروفیسور سیدین شکل گرفته. بعد از آن نوشته دوست اندیشمندم جناب حسن یوسفی اشکوری است که در آن «فلسفه خودی» اقبال، با توجه به حجم کتاب حاضر مورد بررسی قرار گرفته. سپس ترجمه مقاله‌ئی است از راقم این سطور تحت عنوان «خودی در نزد اقبال» به قلم پروفیسور انور اقبال شناس پاکستانی؛ و بالاخره مقاله معروف «آزادی و جاودانگی من بشری» که یکی از هفت سخنرانی اقبال تحت عنوان بازسازی اندیشه دینی است که مؤلف آن را سالها پیش ترجمه نموده که در اینجا به عنوان مکمل نظرات اقبال در خصوص «فلسفه خودی» او به خواننده فهیم کتاب تقدیم می‌شود «تا چه اندیشه کند رأی جهان آرای اش.»

م. ب. ماکان

بهمن ۷۸





## نگاهی به «فلسفه خودی» اقبال

حسن یوسفی اشکوری

بی‌گمان دکتر محمد اقبال لاهوری (۱۸۷۳ - ۱۹۳۸ م) بزرگترین اندیشمند، فیلسوف و نظریه‌پرداز نواندیش اسلامی معاصر است که به لحاظ فکری و فلسفی بیشترین تأثیر را در نسل معاصر مسلمان در شبه قاره هند و ایران و بخشی از جهان غرب برجای نهاده است. این که متفکری چون دکتر علی شریعتی (۱۳۱۲ - ۱۳۵۶ ش) در حوزه اندیشه فلسفی و امدار اوست و خود را ادامه دهنده راه و رسم وی می‌داند، از اثرگذاری اقبال در ایران حکایت می‌کند. اساساً مفهوم «احیای فکر دینی» یا صحیح‌تر «بازسازی اندیشه اسلامی» با اقبال در ایران رواج و مقبولیت یافته و امروز کم و بیش مقبول تمامی روشنفکران مسلمان و حتی بخشی از سنت‌گرایان قرار گرفته است.

اقبال به عنوان یک متفکر و نظریه‌پرداز، آرای مختلفی در حوزه‌های متنوع فلسفی، دینی، اجتماعی، سیاسی و حتی اقتصادی اظهار کرده است که هر کدام از آنها در جای خود اهمیت ویژه دارد و به همین دلیل این آرا کم و بیش مورد توجه واقع شده و برخی متفکران به نقد و تحلیل و حتی رد برخی از این افکار اقدام کرده‌اند. مفاهیم و

مقولاتی چون خدا، توحید، نبوت، خاتمیت، عرفان، فلسفه، کلام، فقه و حقوق اسلامی، اجتهاد، عبادت و نیایش، دولت و حکومت، انسان، آزادی، عدالت، عقل و ملیت، خودی، غرب و تحولات مربوط به آن (سرمایه‌داری و سوسیالیسم، مدرنیسم، فلسفه‌های جدید و...) و ده‌ها مفهوم دیگر در آرای اقبال مورد توجه و بازتفسیر و بازخوانی و در پاره‌ای موارد مورد بازسازی قرار گرفته‌اند. این مفاهیم و مباحث با تکیه علمی و منطقی بر منابع سنتی و کهن اسلامی (و بیشتر قرآن) و نیز با استفاده از آرای نو و عمیق فکری و فلسفی و اجتماعی جدید مطرح شده و مورد تجزیه و تحلیل و نقد و در نهایت رد یا اثبات واقع شده‌اند. به هر حال تمامی نظریه‌پردازیه‌ای اقبال از یک طرف آب و رنگ زمانه را دارد و از سوی دیگر معطوف به تغییر و تحول اجتماعی مسلمانان است.

در این میان اگر نگوئیم مهمترین و اصلی‌ترین محور اندیشه فلسفی و اجتماعی و در عین حال دینی اقبال، خودی است، می‌توانیم قاطعانه ادعا کنیم یکی از چند مقوله مهم در آرای اقبال همین مقوله و مفهوم است. این نظریه چندان مهم است که می‌توان گفت کلید اصلی فهم درست نظرات متنوع اقبال در حوزه‌های گوناگون هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، دین‌شناسی، جامعه‌شناسی، درک و تحلیل صحیح فلسفه خودی اوست. با این که این نظریه عمدتاً در ارتباط با اسلام و مسلمانان است و بیشتر به کار سرنوشت آنان می‌آید، اما از محدوده این دین و پیروان آن فراتر می‌رود و لذا به عنوان یک نظریه فلسفی و عام در حوزه جهان‌بینی و زیر مجموعه‌های آن (مانند خدا، طبیعت، انسان، جامعه و تاریخ) طرح شده و به مثابه یک مدل و سپهر ایدئولوژیک عام نوعی هستی‌شناسی قابل توجه است. در این نوشتار

کوتاه تلاش می‌شود توضیح و تحلیل کوتاهی از این مقوله و فلسفه بدست دهیم و البته چنان که نظر اقبال بود، بیشتر به مفهوم اسلامی و مسلمانی آن توجه خواهیم داشت.

### خودی چیست؟

بدیهی است که نخست باید دید «خودی» مورد نظر اقبال به چه معنا است و ماهیت و واقعیت آن کدام است و به هر حال تحلیل منطقی و فلسفی آن چگونه است. در این جا پیش از هر چیز از سخنان خود اقبال مدد می‌گیریم.

اقبال ابتدا درباره کار خود می‌گوید: «برگرفتم پرده از راز خودی / و نمودم سر اعجاز خودی» (۱۰، ۳)<sup>۱</sup>. به گمان اقبال «از «خودی» طرح جهانی ریختند». از این رو «پیکر هستی ز «آثار» خودی است / هر چه می‌بینی ز اسرار خودی است» (۱۱، ۵). بدین ترتیب «خفته در هر ذره نیروی خودی است» (۱۲، ۱۳). در یک کلام «اصل نظام عالم از خودی است و تسلسل حیات تعینات وجود بر استحکام خودی انحصار دارد» (۱۱).

با توجه به این بیانها می‌توان گفت «خودی» به یک معنا همان «تشخص» و «وجود مطلق» و «هستی ناب» است که حقیقت عالم و جهان است و بدون آن هیچ چیزی وجود خارجی نخواهد داشت. چنان که مفهوم «خود» نیز در ذهن و زبان محاوره‌ای و عمومی ما نیز همین معنا و مفهوم را تداعی می‌کند. مثلاً وقتی می‌گوئیم «خود جهان» یا «خود او» و یا «خود شما» و یا «خود من» چنین مفهومی در اذهان متبادر می‌شود. از این رو خودی به یک معنا همان «من» است. مجتبی مینوی نیز در توضیح خودی همین مطلب را می‌گوید: «خودی

جواب آن سئوالی است که قدما فکر می‌کردند: وقتی می‌گوئیم «من» مقصود چیست؟ آیا روح است یا جسم است و یا مجموع جان و تن است که این لفظ به آن اطلاق می‌شود؟ خودی همان است که در السنه اروپایی به لفظ ego (اگو) خوانده می‌شود و شناختن آن وظیفهٔ هراسانی است»<sup>۲</sup>.

بدیهی است که سخن مینوی دربارهٔ خودی آدمی است اما اقبال از مفهوم «من» و «خودی» در سطح هستی و به عنوان عام استفاده می‌کند. از این رو اقبال می‌گوید جهان هستی در یک تعبیر عبارت است از «یک من هستم بزرگ» که در حد کلی و مطلق و حقیقی آن «خدا» است و در مراتب دیگر وجود به طبیعت و انسان تسری پیدا می‌کند. البته این پدیده‌های وجودی در سطح مخلوق هرکدام ذره‌ای از «من هستم بزرگ» اند و به بیانی از من مطلق و غایی بهره دارند. چرا که هر موجودی از آن وجود مطلق و نهایی صادر شده تجلی افاضه فیض سرمدی‌اند.

اقبال در این مورد می‌گوید: «از من نهایی تنها من‌هایی صادر می‌شوند. انرژی خلاق من نهایی، که در آن عمل و اندیشه یکی است، همچون واحدهایی از من عمل می‌کند. جهان در تمام جزئیاتش از ذره گرفته تا حرکت آزاد اندیشه در من بشری، تجلی‌ای از «من هستم بزرگ» است. هر ذره از انرژی الاهی، هر اندازه هم که در سلسله مراتب وجود پست باشد، یک من است. ولی در بیان و تجلی منی درجاتی وجود دارد. نغمهٔ منی در سراسر دستگاه نغمه‌های هستی سیر می‌کند و به تدریج بالا می‌رود تا در آدمی به کمال خود می‌رسد. به همین جهت است که قرآن می‌گوید من نهایی از رگ گردن آدمی به او نزدیکتر است. به صدفی می‌مانیم که در جریان ابدی حیات الاهی زندگی و

حرکت می‌کنیم و وجود خود را از آن داریم»<sup>۳</sup>. در جای دیگر می‌گوید: «خصوصیت من کامل یکی از اساسی‌ترین عناصر در تصور قرآنی خدا است، و قرآن مکرر در مکرر به آن اشاره می‌کند، و این اشاره، بیش از آن که برای رد کردن طرز تصور جاری مسیحی باشد، برای تأکید درباره‌ی نظر قرآن نسبت به فرد کامل است... قرآن برای آن که جنبه‌ی فردیت من نهایی را مؤکد سازد، به آن نام «الله» می‌دهد و آن را چنین توصیف می‌کند: قل هو الله احد»<sup>۴</sup>.

نکته‌ی مهم آن است که اقبال برخلاف جهان‌بینی مکانیکی یونانی، خدا را جدای از طبیعت نمی‌داند؛ هرچند که عین طبیعت هم نمی‌داند. به نظر اقبال خدا «من نهایی» و مطلق است و کامل که حیات او تجلی اوست و تجلی او هم در طبیعت است و از این رو طبیعت اعمال و رفتار خدا است<sup>۵</sup>. «آنچه طبیعت یا ناخود می‌نامیم، تنها لحظه‌ی فراری در حیات خدا است... شناسایی طبیعت شناسایی رفتار و سنت خدا است... در مشاهده‌ای که از طبیعت می‌کنیم، درواقع جویای آن هستیم که پیوند نزدیکی با من مطلق پیدا کنیم. و این چیزی جز شکل دیگری از عبادت نیست»<sup>۶</sup>. در این تصور و تصویر از هستی و طبیعت «جهان چیزی نیست که تنها از طریق تصورات دیده و یا شناخته شود، بلکه چیزی است که با فصل پیوسته ساخته و از نو ساخته می‌شود»<sup>۷</sup>.

بدین ترتیب «حیات الاهی با سراسر جهان اتصال دارد، همان گونه که روح با بدن متصل است. روح نه در داخل بدن است و نه در خارج از آن، نه به آن نزدیک است و نه از آن جداست. با این همه تماس آن با هر ذره از بدن واقعیت دارد، و تصور چنین تماسی جز با فرض کردن نوعی از مکان که متناسب با لطافت روح باشد میسر نیست»<sup>۸</sup>.

در جهان بینی اقبال هستی یگانه است و یکپارچه و هماهنگ و از یک «من» یا «خودی» بزرگ و مطلق و کامل برخوردار است که در تصور ما خداست و می توان آن را به تعبیر قرآن «عالم امر» دانست و اجزای متکثر طبیعت را «عالم خلق»؛ خلقی که هرکدام به درجاتی از آن من و خودی برخوردارند و به عبارتی هرکدام در عین مخلوق بودن پاره ای و جلوه ای از حیات خداوند نیز به حساب می آیند. نیز می توان گفت در جهان یک «بود» بیشتر نیست ولی «نمود» ها متکثر و متنوع و بی نهایت است. این است که اقبال می گوید: «پس ماده چیست؟ مجموعه ای از من های با درجه اهمیت است که از میان آنها، هنگامی که همکاری و عمل متقابلشان به مرحله معینی از هماهنگی رسیده باشد، منی با درجه عالی طلوع می کند»<sup>۹</sup>. درواقع «من نامتناهی عالی» با «من های متناهی دانی» چنان عجین و آمیخته است که در عین غیریت و دوگانگی، یگانه است و آن دو از هم تفکیک ناپذیرند. اندیشه اقبال در این باره تفسیر دیگری است برآن سخن امام علی (ع) که خدا جدای از عالم است نه به بیگانگی و داخل آن است نه به یگانگی.

نکته قابل ذکر آن است که اقبال در این تفسیر، هم جهان بینی یونانی و خدای مکانیکی ارسطویی را مردود اعلام می کند و هم خدای وحدت وجودیان را، چرا که او هم در نهایت برای خدا و مقام اولوهیت استقلال ارادی و فعلی و وجودی قایل است و هم برای طبیعت و بویژه برای آدمی به لحاظ ارادی و فعلی استقلال قایل است. او حتی جهان را «فعل» می داند نه «شیء» و جهان را خطی می داند که در حال کشیده شدن است نه طرحی کامل و از پیش تعیین شده و از این رو، «من خلاق» را در طول یک حرکت و پویایی جوهری در



تمامی ذرات جهان می‌بیند و بدین ترتیب، «عالم خلق» به‌عنوان نمود و زیرمجموعه «عالم امر» در حال انبساط و گشودگی و انکشاف مستمر است. روشن است این نظریه نه یونانی است و نه وحدت وجودی.<sup>۱۰</sup>

تا این جا اشارتی مختصر به مفهوم خودی اقبال در ارتباط با هستی‌شناسی او و شاید بتوان گفت پدیدارشناسی عالم از منظر او، کردیم و گفتیم خودی یا من نام نمادین تفرد و تشخیص هستی یگانه و کامل است که در عین یکی بودن در تمامی پدیده‌ها و فنومن‌های عالم طبیعت و جهان ساری و جاری است و بدین ترتیب، همه عالم تجلی آن من مطلق و نهایی است. به عبارتی هر پدیده‌ای در حد خود یک من است اما من او در اتصال و پیوند با من غایی و کامل پدید آمده است و در عین حال همه این من‌ها واقعی‌اند نه توهمی و خیالی. وحدت در کثرت و کثرت در وحدت، بیان دیگری برای تبیین این مدعا است.

احتمالاً اقبال این فلسفه و نظریه را از فلسفه اشراق و به‌طور خاصی از شیخ شهاب‌الدین سهروردی (۵۴۹ - ۵۸۷ ق.) حکیم و عارف نامور ایرانی، که خود وامدار عرفان ایرانی بود، اخذ کرده است. چرا که مسئله «نور» و نورانی بودن جهان و بهره‌مندی نسبی عالم از نور و در عین حال تحقق نور کامل در حقیقت وجود الله با عنوان «نور الانوار»، در این جهان‌بینی فلسفی - عرفانی به‌خوبی آشکار است.<sup>۱۱</sup> می‌دانیم که تز دکتری اقبال «سیر فلسفه در ایران» بود که در آن در مورد فلسفه اشراق به تفصیل سخن گفته است.<sup>۱۲</sup> احتمالاً اقبال از نیچه نیز سود جسته و اصطلاح «من» را از او هم عاریت گرفته است.<sup>۱۳</sup> البته گفته‌اند که این اندیشه و اصطلاح را از طریق استاد خود

مک تاگارت از فیخته (۱۷۶۲ - ۱۸۱۴ م) اقتباس کرده است.<sup>۱۴</sup> اما آنچه مسلم است اقبال مفهوم خودی را چنان عمق بخشیده و گسترش داده است و بویژه در سازگار کردن آن با اساس توحید و دیانت و نیز در اجتماعی و کاربردی کردن آن چندان کوشیده است که دیگر نمی‌توان آن را همان دانست که دیگران گفته‌اند. به هر حال خودی اقبال، امروز به نام خود او ثبت شده و شناخته شده و انصافاً جا دارد متفکران مسلمان دیگر، هم به گسترش آن اهتمام کنند و ظرفیت بالقوه آن را به فعلیت برسانند و هم با توجه به شرایط روز و نیازها و مقتضیات جهان کنونی به بازخوانی و بازسازی آن همت کنند.

### ابعاد چهارگانه خودی

اکنون اگر بخواهیم از طرح کلی و مجمل اندیشه خودی بگذریم و آن را در ابعاد ملموس‌تر مورد توجه اقبال مشاهده کنیم، می‌توانیم از منظر اسلامی و توحیدی خاص قرآنی، خودی را در چهار بعد ببینیم: خودی به معنای هستی و وجود یگانه (خدا - طبیعت)، خودی به معنای وحدت نوع انسان، خودی به معنای وحدت ملّی اقوام و ملل، و خودی به معنای وحدت آئینی امت اسلام در سطح کره زمین و در عمق تاریخ.

از آن جا که پیش از این در مقام تبیین و تفسیر مفهوم عام خودی به عنوان یک نظریه فلسفی، فلسفه خودی را به مثابه یک نظریه جهان‌شناسی و جهان‌بینی توضیح دادیم، از آن در می‌گذریم و به ابعاد سه گانه دیگر آن می‌پردازیم و درباره هر کدام به اجمال سخن می‌گوئیم.

### خودی انسانی و وحدت نوعی

در ضمن مطالب گذشته گفته شد که جهان یک «من هستم بزرگ» است، جهانی که در یک سر آن ماده است با حداقل من (من دانی) و در سر دیگر آن خدا است با عنوان من مطلق و غایی و کامل و بی مثل و مانند. اکنون در ارتباط با انسان باید گفت که از نظر اقبال انسان موجودی است مادی در طبیعت. اما در میان پدیده‌های مادی شناخته شده برای ما، از بیشترین من و خودی برخوردار است و از این رو شریفترین و متعالی‌ترین و کاملترین مخلوق به‌شمار می‌آید. از نظر وی «این دو، یعنی روان و بدن، از نظر حیاتی تفاوتی ندارند. درواقع، روان از من‌های دانی که در مجموع بدن نامیده می‌شود، سر بر می‌آورد؛ که هر دو متعلق به یک دستگاه می‌باشند. بدن ظهور روان را ممکن می‌سازد»<sup>۱۵</sup>.

بسیاری از متفکران مهمترین و برجسته‌ترین ویژگی آدمی را «اراده» دانسته‌اند. ظاهراً اقبال نیز اراده را محور اصلی شخصیت و هویت انسانی می‌داند و آن را عامل حیات و مساوی با خودی و حداقل برجسته‌ترین نمود خودی در انسان می‌شمارد. «اراده، هستی اصلی شخصیت ما است. «من» در حال سعی و کوشش است. بنابراین، اراده همان «من» است که اندیشه‌اش را مورد ارزیابی قرار می‌دهد. و این ارزیابی از روی اختیار است»<sup>۱۶</sup>. بار دیگر این سخن را (که پیش از این آوردیم) به یاد بیاورید: «نغمه منی در سراسر دستگاه نغمه‌های هستی سیر می‌کند و به تدریج بالاتر می‌رود تا در آدمی به کمال خود می‌رسد. به همین جهت است که قرآن می‌گوید من نهایی از رگ گردن به او نزدیکتر است»<sup>۱۷</sup>.

این خودی حقیقت وجود در انسان است و بدون آن انسانیت معنا

و مفهوم ندارد. «نقطه نوری که نام او خودی است / زیر خاک ما شرار زندگی است» (۱۴، ۱۹). و در جای دیگر می‌گوید: «جوهر نوری است اندر خاک تو / یک شعاعش جلوه ادراک تو» (۵۹، ۱۰). این خودی مساوی است با زندگی و حیات: «هم خودی هم زندگی نامیدمش» (۵۹، ۱۶). از این رو آن را «عود فطرت» می‌نامد (۵، ۱۰) و در جای دیگر می‌سراید: «چون خودی آرد به هم نیروی زیست / می‌گشاید قلزمی از جوی زیست» (۱۳، ۱۰).

اما این خودی باید کشف و استخراج شود تا به آدمی تعین و فعلیت ببخشد. چرا که انسان از یک طرف دارای غرایز و تمایلات و کششهای پرجاذبه است و او را از فطرت و خودی اصیل او دور و غافل می‌کند و از سوی دیگر طبیعت و جامعه و تاریخ به آدمی من‌های فرعی و یا دروغین می‌بخشد و در این صورت تمیز بین من اصیل با من‌های تحمیلی و یا فرعی و عاریه‌ای کار آسانی نیست. این است که اقبال به یک «انقلاب دائمی» و بی‌پایان در اکتشاف خودی و رشد و پویندگی و کمال بخشیدن به آن، اعتقاد دارد. «شب گذشت و آفتاب آمد پدید / در درونش انقلاب آمد پدید» و «زنده‌ای از انقلاب هر دمش» (۵۹، ۱۱).

به نظر اقبال آدمی بدون خودی وحدت و انسجام ذاتی و انسانی خود را از دست می‌دهد. «ای امین حکمت ام‌الکتاب / وحدت گمگشته خود را بیاب» (۴۸، ۶). برای یافتن خود، لازم است از یک سو از من‌های فرعی یا دروغین هجرت کرد و از سوی دیگر باید به مبدأ و مقصد وجود یا من نهایی و مطلق و کامل متوسل شد: «ترک خود کن سوی حق هجرت گزین» (۱۷، ۷). در جای دیگر تقابل دو نوع خودی (راستین و دروغین) را چنین بیان می‌کند: «تو که از نور

خودی تابنده‌ای / گر خودی محکم کنی پاینده‌ای» (۴۵، ۳). اگر این خودیها و یا به تعبیر اخلاقیان «منیت‌ها» کنار رفت و شب گذشت و آفتاب آمد پدید، آنگاه «خویش را بیت‌الحرم دانستن است» (۴۵، ۱۰). به هر حال «وانمودن خویش را خوی خودی است / خفته در هر ذره نیروی خودی است» (۱۲، ۱۳) یعنی این خودی رو به انکشاف و گسترش دارد و هراسانی باید با اراده، آگاهی، اختیار و انتخاب خود به فرایند توسعه خودی یاری رساند تا به کمال برسد. البته در این صورت آدمی همان «خلیفه الله» است که قرآن از آن یاد می‌کند. نیز او را در این حال مظهر «اسرار اسمای الهی» گویند. باید تذکر داد، دستیابی به این مرتبه و منزلت شرایطی دارد، از جمله باید سه مرحله را طی کرد: اطاعت، ضبط نفس و نیابت الهی. از این بیان استفاده می‌شود که خلیفه الله است که دارای اسرار اسمای خداوند است. از نظر اقبال امام علی (ع) کسی است که این مراحل سه گانه را طی کرده و به آن مقام رسیده است (۲۹، ۳۳ - ۳۶).

چگونه آدمی به این انکشاف و توسعه می‌رسد؟ پاسخ اقبال این است که از طریق «ایمان» و «دین» می‌توان به کشف و بالندگی خودی رسید. «چیست دین؟ برخاستن از روی خاک / تا ز خود آگاه گردد جان پاک». دین در این تعبیر مساوی است با انسان و خودی او و لذا همزاد و هم‌سرنوشت اوست. این عامل آگاهی آدمی است. آگاهی به چی؟ به خودی و به عبارتی ارزشهای وجودی و فطری خویش. اما ایمان روح و گوهر دینداری است و شریعت و لوازم عملی دین بر بنیاد ایمان شکل می‌گیرد. منتها ایمان اقبال باور ذهنی یا تقلیدی و یا حتی فلسفی و کلامی به یک مفهوم مجرد به نام خدا یا احکام و تکالیف دینی نیست بلکه نوعی آگاهی و معرفت شهودی و بلاواسطه حقیقت

است که در بستر نوعی تجربه باطنی حاصل می‌شود. «تغییر شکل دادن و رهبری حیات درونی و بیرونی آدمی هدف اساسی دین است... هدف قرآن بیدار کردن عالیت‌ترین آگاهی آدمی است تا روابط چند جانبه خود را با خدا و جهان فهم کند»<sup>۱۸</sup>.

بدیهی است که متعلق این آگاهی، همان من متعال و خودی مطلق و غایی یعنی «الله» است که شناخت او و اتصال و پیوند با او از یک سو به کشف خودی منجر می‌شود و از سوی دیگر به گسترش و تعالی خودی انسانی یاری می‌رساند. این است که اقبال «توحید» را اصل و رکن رکن وحدت می‌شمارد. «دین از او حکمت از او آئین از او / زور از او قوت از او تمکین از او» (۶۲، ۵). در این تحلیل درواقع یک رابطه دیالکتیکی بین اکتشاف «خودی» و «خدا» وجود دارد و شاید همان سخن معروف «من عرف نفسه فقد عرف ربه» و عکس آن نیز در این مورد صادق باشد. از این رو اقبال می‌گوید: «هم ز خودی خدا طلب / هم ز خدا خودی طلب» (۱۵۱، ۱۳). «عبادت» و «نیایش» در فلسفه خودی اقبال ابزار و بستر لازم برای کشف خودی و رسیدن به آگاهی و تجربه باطنی است<sup>۱۹</sup>.

روشن است که در این تلقی فهم طبیعت و تعقل در هستی (تدبّر در آیات الهی) نیز در حوزه عبادت ذات حق است و با توجه به گستره عمیق مفهوم عبادت است که این عمل «جزیره کوچک شخصیت ما را در کل بزرگتری از حیات (به خودی مطلق) اکتشاف می‌کند». البته عبادت در اندیشه اقبال کارکرد دیگری نیز دارد و آن این که «نیایش، خواه فردی باشد و خواه اجتماعی، تجلی اشتیاق درونی است برای دریافت جوابی در سکوت هراسناک جهان»<sup>۲۰</sup>. دلیل آن نیز روشن است چرا که وقتی خودیهای فرد به خود مطلق و غایی و جوهر هستی

آگاهانه پیوند می‌خورند، دیگر سکوت و تنهایی و هراس بی‌معنی خواهد بود.

اما نکته مهم آن است که بدانیم در فلسفه خودی اقبال عوامل تقویت و بالندگی خودی و یا عوامل تضعیف و حتی خاموشی کدامند. در جای جای آثار اقبال به عوامل متعددی در ارتباط با توسعه یا تعمیق و یا رشد و تعالی خودی آمده است اما محوری‌ترین عامل تعامل خودی همان «محبت» یا «عشق» است. وی آن‌جا که از «نقطه نوری که نام او خودی است» یاد می‌کند و آن را به عنوان «شرار زندگی» در خاک آدمیان می‌شمارد، می‌گوید «از محبت می‌شود پاینده‌تر / زنده‌تر سوزنده‌تر تابنده‌تر» (۱۴، ۱۹ و ۲۰). این عشق و حبّ پرشور اقبال، که در تمامی آثار و افکار و جمله جمله ابیاتش موج می‌زند، همان است که عارفان (بویژه کسانی چون ابن عربی، مولوی، حافظ و فخرالدین عراقی) از آن سخن گفته‌اند و در واقع عشق اکسیر یکتایی است که مس وجود آدمیان را به‌زر تبدیل می‌کند: «ای طیب جمله علّت‌های ما».

در این میان معشوق کیست؟ پاسخ اقبال روشن است: «الله». که خودی غایی و من متعالی است و مظهر زیبایی و جمال و کمال و ارزش مطلق است. اوست که من‌های خرد و خاکهای پراکنده را به‌زر ناب و حامل خودیهای زوال‌ناپذیر و عاشق تبدیل می‌کند و در نهایت کمال و سیر صعودی معنوی خاکیان و خاکزیان را فراهم می‌سازد. «پست اندر سایه‌اش گردد بلند / خاک چون اکسیر گردد ارجمند» (۶۲، ۵). رنگ الهی است که از همه رنگها برتر است و لذا «قلب را از صبغة الله رنگ ده / عشق را ناموس و نام و ننگ ده» (۴۳، ۳). وی در اهمیت و نقش عشق بدان حد پیش می‌رود که به‌صراحت می‌گوید:



«طبع مسلم از محبت قاهر است / مسلم ار عاشق نباشد کافر است» (۴، ۴۷). در این صورت «از نگاه عشق خارا شق بود / عشق حق آخر سراپا حق بود» (۵، ۱۵). اقبال از همین منظر به تعبیری جوهر حقیقی آدمی را عشق می‌داند و لذا آن جا که از آفرینش آدمیزاد سخن می‌گوید می‌سراید: «نعره زد عشق که خونین جگری پیدا شد / حسن لرزید که صاحب نظری پیدا شد. زندگی گفت که در خاک تپیدم همه عمر / تا از این گنبد دیرینه دری پیدا شد» (۲۱۵، ۳ و ۷)

البته در اندیشه اقبال جدال و جدایی دیرینه «عقل» و «عشق» وجود ندارد (همان گونه که مرزی بین ماده و معنا، مقدس و نامقدس، دنیا و آخرت و... وجود ندارد)، چرا که دیدگاه او کانتی نیست که بین دل و عقل و اندیشه و ایمان گسست ایجاد کند، بلکه او عقل و عشق را یکی و دست کم مسافر یک سرزمین و دنبال یک هدف و غایت می‌بیند: «عقل هم عشق و از ذوق نگه بیگانه نیست / لیکن این بیچاره را آن جرأت رندانه نیست» (۱۲۳، ۶). در واقع عقل نیز مرتبه‌ای از درک و عشق است نه چیزی ذاتاً جدا و بیگانه با عشق.

اما برای تعالی و پیوند با ذات الوهی و در نهایت اکتشاف خودی، لاجرم پیر طریقی باید که اقبال او را «انسان کامل» می‌داند (هرچند که پیش از آن عارفان نیز از آن مفهوم سخن گفته‌اند). «کیمیا پیدا کن از مشّت گلی / بوسه زن بر آستان کاملی» (۱۵، ۷). و انسان کامل در این تفسیر الگوی ایمان و عشق‌ورزی است. در اندیشه کلامی اقبال آن «پیر» و «انسان کامل» شخص پیامبر است که: «خاک نجد از فیض او چالاک شد / آمد اندر وجد و بر افلاک شد. در دل مسلم مقام مصطفی است / آبروی ما ز نام مصطفی است» (۱۵ - ۱۲ و ۱۳). و اوست که «از کلید دین در دنیا گشود» (۱۶، ۶). و از این جا نقش دین و شریعت

در انسان‌شناسی اقبال و بویژه در جنبش فکری و اجتماعی نوین اسلامی او آشکار می‌شود که بعداً به آن اشاره خواهیم کرد.

در این میان برای تعالی خودی، اقبال به عوامل قابل توجه دیگر نیز اشاره می‌کند. از جمله می‌گوید «حیات خودی از تخلیق و تولید مقاصد است» (ص ۱۳). یعنی تولید آرمان و آرزو و به معنایی هدف، به استواری و پایداری خودی یاری می‌رساند: «زندگی در جستجو پوشیده است / اصل او در آرزو پوشیده است» (۱۲، ۱۳). و این «آرزو صید مقاصد را کمند / دفتر افعال را شیرازه بند» (۱۳، ۲۰). اصولاً «ما ز تخلیق مقاصد زنده‌ایم / از شعاع آرزو تابنده‌ایم» (۱۴، ۱۸). اقبال تا آن جا پیش می‌رود که می‌گوید: «زندگی سرمایه‌دار از آرزوست / عقل از زاینندگان بطن اوست» (۱۴، ۶).

و اما تضعیف کننده خودی فردی یا جمعی در نظر اقبال متعدد است. از جمله می‌توان به جبن و ترس، گدایی و توقع کامیابی بدون کوشش، غرور نژادی و بردگی نظامات سیاسی و اقتصادی و فرهنگی اشاره کرد. در این میان مهمترین محور همان «گدایی» و به معنایی بیکارگی و تنبلی و عقب ماندگی است که به نظر اقبال از «غلامی» و «خوی غلامی» برمی‌خیزد. «گشته‌ای روبه مزاج از احتیاج» (۱۸، ۴ و ۵). و در جای دیگر می‌سراید: «از سئوال آشفته اجزای خودی» (۱۸، ۲۰). وی درباره ارتباط این پدیده با خوی غلامی و بندگی می‌گوید: «مرگها اندر فنون بندگی» (۱۸۰، ۱۶). و راه حل اقبال برای علاج خوی غلامی، کشف خودی انسانی، ایمان و دینداری و پیروی از انسان کامل است. وی از همین منظر بسیاری از دستاوردهای تمدنی و فرهنگی نوین غرب را مورد انتقاد قرار می‌دهد چرا که به گمان اقبال شماری از این پدیده‌ها آدمی را به انحطاط جدید می‌کشاند و سبب

تضعیف یا حتی محو خودی می‌گردد. «دانش حاضر حجاب اکبر است / بت پرست و بت فروش و بتگر است» (۴، ۲۹).

به هر حال خودی اقبال ابعاد و اضلاع متعدد دارد اما مهمترین محصول آن «وحدت نوعی» آدمیان است. در این اندیشه انسان‌ها جدای از هر نوع تعینی (نژادی، طبقاتی، شغلی، اعتقادی و...) یکی‌اند و از گوهر واحدی برخوردار، چرا که از یک روح سرشاراند که نام او خودی است. از این رو دیگر تمایزات طبیعی و غیرطبیعی، به رغم آثار مثبتی که بسیاری از آنها در زندگی آدمی دارند، در حاشیه خودی انسانی و انسانیت قرار می‌گیرند. حتی دینداری و اجرای مخلصانه شریعت با همه اعتباری که در نظر اقبال دارد، باز فرع بر انسان است چرا که دین در خدمت انسان است.

نکته مهم آن است که اقبال خودی آدمی را پاره‌ای یا جلوه‌ای از خودی حیات الهی می‌داند و غایت القصوای آدمی نیز خداوند است اما در عین حال وحدت وجودی نیست که انسان را عین خدا و یا خدا را عین انسان بداند و یا آدمی را فقط سایه تصور کند و یا قطره‌ای که به دریا می‌رسد و محو می‌شود، بلکه انسان را صدفی می‌داند که در اقیانوس خودی غایی غوطه‌ور است اما اصالت دارد و از استقلال برخوردار است. به اعتقاد اقبال، فنا شدن در دریای خداوند هدف ما نیست، چنانچه خود محدود به خود مطلق دست یابد و او را در خود بگیرد هرگز فنا نمی‌شود. در گلشن راز جدید می‌گوید: به بحرش گم شدن انجام ما نیست / اگر او را تو درگیری فنا نیست. خودی اندر خودی گنجد؟ محال است / خودی را عین خود بودن کمال است (۱۶۸-۱۵ و ۱۶). «وقتی من به پایان مرحله‌ی طلب می‌رسد به معنای رهایی یافتن از محدودیتهای فردیت نیست، بلکه برعکس به معنای

یافتن تعریف دقیق‌تری در مورد آن است»<sup>۲۱</sup>.

## وحدت ملی

مقوله «ملیت» در اندیشه‌های اقبال مهم و در عین حال تا حدودی دچار ابهام است. او از یک سو با ملیت به معنای ناسیونالیسم مبتنی بر اصالت نژاد و خاک و خون و هر چیز دیگر سخت مخالف است و آن را دشمن خودی انسانی و یا خودی دینی و بویژه اسلامی می‌داند و از سوی دیگر از نوعی وحدت ملی مبتنی بر اشتراکات فکری و عقیدتی و یا تاریخی و تمدنی و یا حوزه جغرافیایی (مانند شرق یا غرب) سخن می‌گوید و آن را مثبت ارزیابی می‌کند و از این رو از «ملت محمدی» در برابر ملل و اقوام دیگر یاد می‌کند و به حمایت آن برمی‌خیزد.

اقبال در مورد ملت‌پرستی و ملیت‌گرایی منفی سخنان فراوان دارد. از جمله می‌گوید: «تا وطن را شمع محفل ساختند / نوع انسان را قبایل ساختند» (۷۵، ۵). او در مرتبه اول به «اخوت» و برادری ذاتی مبتنی بر خودی انسانی اعتبار و اصالت می‌بخشد و هر چه که این برادری ذاتی را نفی و نقض کند، بی اعتبار و مضرّ می‌داند. «آن چنان قطع اخوت کرده‌اند / بروطن تعمیر ملت کرده‌اند» (۷۸، ۶). از نظر اقبال «از یگانگی من جهانشمولی که همه من‌ها را آفریده و نگاهداری کند، وحدت اساسی نوع بشر نتیجه می‌شود. تقسیم نوع بشر به نژادها و ملت‌ها و قبیله‌ها، بنابه گفته قرآن، تنها برای شناختن و شناخته شدن است. صورت اجتماعی نماز در اسلام، گذشته از جنبه ادراکی و معرفتی آن، برای این است که وحدت اساسی بشر، با ویران شدن سدها و بندهایی که میان انسانی با انسان دیگر موجود است،

به صورت حقیقی در زندگی پدیدار شود و پایدار بماند»<sup>۲۲</sup>. وی در جای دیگر می‌گوید: «به نظر من چنان می‌رسد که خدای متعال رفته رفته این حقیقت را بر ما آشکار می‌سازد که اسلام نه ملیگری است و نه استعمار، بلکه جامعه مللی است که مرزهای مصنوعی و تمایزات نژادی را برای تسهیل شناسایی قبول دارد، نه برای آن که عمق دید اعضای این جامعه را محدود سازد»<sup>۲۳</sup>.

نکته مهم آن است که اقبال ضرورت وجود ملت را از آن جا می‌داند که به نظر او فرد بدون ملت واقعیت ندارد و نمی‌تواند به رشد و کمال برسد. به نظر او جوهر فرد در متن ملت کمال می‌یابد. «فرد را ربط جماعت رحمت است / جوهر او را کمال از ملت است.» (۵۸، ۱). «هرکه آب از زمزم ملت نخورد / شعله‌های نغمه در عودش فسرده» (۵۹، ۴).

بنابراین اقبال در عین مخالفت شدید با شوونیسم و مبارزه با هرچه که وحدت ذاتی و نوعی آدمیان را به خطر بیندازد، واقعیتی به نام «ملت» و «ملیت» را به رسمیت می‌شناسد و فلسفه وجودی ملت را نیز به تعبیر قرآن برای «تعارف» می‌داند و از سوی دیگر عقیده دارد فرد و تکامل فردی بدون ملت ممکن نیست. در واقع خودی ملت با غیریت ملل و اقوام دیگر معنا و مفهوم پیدا می‌کند، همان گونه که خودی فردی نیز در مقابل با غیریت‌های دیگران حاصل می‌شود. اصولاً تمامی خودیها در برابر غیرخودیها معنای محصلی پیدا می‌کند.

خودی ملّی - اسلامی برای مسلمانان

شاید گسترده‌ترین حوزه بحث خودی در افکار و آثار اقبال، بحث

«خودی ملی - اسلامی» برای مسلمانان جهان و به‌طور خاص مسلمانان شبه قاره هند است. اقبال می‌کوشد در پرتو اصل فلسفه عام خودی، هویت اجتماعی و فکری و ایدئولوژیک خاص امت اسلام را برجسته و محرز کند و در واقع یک نوع فلسفه وجودی مستقل و متمایز و در عین حال مدرن و متناسب با شرایط و نیازهای عصر برای قاطبه مسلمانان جهان طراحی کند.

چنان که پیش از این گفته: ۱- خودی یا من روح و جوهر حقیقت عالم است. ۲- تمامی جهان از من مطلق سرشارند و از این نظر با من غایی (خداوند) وحدت دارند. ۳- انسان نیز یکی از پدیده‌های طبیعت است ولی از بیشترین من در این جهان برخوردار است و از این نظر یگانگی بیشتری با من غایی دارد و در نتیجه مخلوقی ممتاز است. ۴- خودی آدمی در اتصال با من مطلق و اکتشاف آن از طریق خودآگاهی و تجربه‌ی باطنی حاصل می‌شود. ۵- ایمان به خداوند و پیروی از انسان کامل و پیر طریق (پیامبر) و اطاعت آگاهانه و مخلصانه از شریعت، مهمترین عامل انکشاف خودی و گسترش و تعالی آن است. «ملت از اختلاط افراد پیدا می‌شود و تکمیل و تربیت او از نبوت است» (۶۰).

با توجه به این مقدمات، اقبال عقیده دارد مسلمانان باید به‌صورت یک «ملت» واقعی و نوین درآیند، و عمیق‌ترین و اصیل‌ترین عامل تجدید حیات ملی برای مسلمانان آئین یعنی ایمان و جهان‌بینی و دیانت اسلامی است. «هستی مسلم ز آئین است و بس» (۸۲، ۲). او با اشاره به این که «ملت از یکرنگی دلهاستی» (۶۳، ۱۰) و نیز با اعتقاد به این که «قوم را اندیشه‌ها باید یکی / در ضمیرش مدعا باید یکی» (۶۳، ۱۱)، معتقد است تنها عامل پایدار و اصیل برای «همدلی»،

«همفکری» و «هم‌آرمانی» برای مسلمانان، ایمان توحیدی و اسلام محمدی است. چرا که «ما مسلمانییم و اولاد خلیل / مدعای ما مال ما یکی است» (۶۴، ۱) و «از رسالت در جهان تکوین ما» (۶۸، ۱۴) و بدین ترتیب است اسلام «واحد است و برنمی‌تابد دوئی» (۵۹، ۱۲). می‌توان گفت اقبال (مانند دیگر مصلحان مسلمان معاصر) عقیده داشت که در آغاز به وسیله آئین توحیدی و انسانی اسلام یک «واحد انسانی» به نام «امت اسلام» پدید آمد و تا زمانی که مسلمانان مخلصانه به آن وفادار بودند از کرامت و آزادی و عدالت و تمدن و فرهنگ غنی و پیشرفته برخوردار بود اما «تا شعار مصطفی از دست رفت / قوم را رمز و بقا از دست رفت» (۸۷، ۱۴). «فقیران تا به مسجد صف کشیدند / گریبان شهنشاهان دریدند. درون سینه تا این آتش افسرد / مسلمانان به درگاهان خزیدند» (۴۴۴، ۷ و ۸).

بدیهی است که اقبال نیز راه نجات را در «بازگشت به اسلام» بداند و دوباره از آن اکسیر تمنای کیمیاگری داشته باشد. منتها اقبال مرتجع و جاهل نبود که آرزوی بنیادگرایانه داشته باشد و بخواهد که مسلمانان را به زندگی و آداب و سنن تاریخی و زوال یافته و مادون مدرن بازگرداند که این محال‌اندیشی است، او می‌خواست اسلام را به این عصر باز آورد نه این که مسلمانان را به گذشته بازگرداند. اما واضح است که باز آوردن اسلام به این عصر، مستلزم جمع شدن شرایط و امکانات و تلاش و کوشش فکری و اجتماعی و سیاسی عظیم و عمیق است. در یک جمع‌بندی کلی می‌توان گفت اقبال در پی آن بود که اولاً واقعیت عقب‌ماندگی و انحطاط را به مسلمانان بقبولاند، ثانیاً آنان را به حقیقت اسلام آگاه کند و تفهیم کند که حقیقت این دین بر بنیاد ایمان باطنی و توحید و رسالت قادر است هویت و



خودی نوینی به مؤمنان بدهد، و ثالثاً تأکید کند که احراز این خودی و هویت بدون بازسازی اندیشه و تجدید بنای تفکر نوین اسلامی با الهام از دانش و معارف عصر ممکن نیست. از این رو وی کتاب مهم خود را «بازسازی اندیشه دینی» نام نهاد. او در این کتاب «اصل حرکت» را به عنوان روح و حقیقت جهان و انسان و اسلام معرفی می‌کند و تحقق آن را در حوزه اسلام با «اصل اجتهاد» به معنای نواندیشی در اصول و فروع دین ممکن می‌داند. به عبارت دیگر اقبال معتقد است افزون بر ایمان، که مثل شرط هر نوع جنبش و بازخیزی است، اعتقاد به اصل حرکت و تحوّل و به تعبیری «انقلاب» مقتضای تجدید حیات معنوی و مادی مسلمانان است و این مهم نیز محقق نمی‌شود مگر آن که به تعبیر خود او «مجتهدانه» در «کل دستگاه مسلمانی» تجدید نظر کنیم. «وظیفه‌ای که مسلمان این زمان در پیش دارد، بسیار سنگین است. باید، بی آن که کاملاً رشته ارتباط خود را با گذشته قطع کند، از نو در کل دستگاه مسلمانی بیندیشد... آن کس که کاملاً به اهمیت و عظمت این وظیفه متوجه شده و بصیرت عمیق در تاریخ اندیشه و حیات اسلامی ما همراه با وسعت نظر حاصل از تجربه وسیع در مردم و اخلاق و آداب ایشان را دارد اتصال زنده‌ای میان گذشته و آینده ساخته، جمال‌الدین افغانی (اسدآبادی) بوده است»<sup>۲۴</sup>.

اقبال از انحطاط و سستی و بی‌توجهی مسلمانان نسبت به حال و احوال خودشان بسیار دلتنگ بود و از بی‌هویتی و یا مخدوش شدن هویت تاریخی مسلمانان احساس نگرانی می‌کرد. او عقیده داشت که «کمال حیات ملّیه این است که مثل فرد احساس خودی پیدا کند و تولید و تکمیل این احساس از ضبط روایات ملّیه ممکن می‌گردد»



(۹۸). «یأس و حزن و خوف ام‌الخبائث است و قاطع حیات، و توحید ازاله این امراض خبیثه می‌کند» (۶۴). او توضیح مفصل می‌دهد که چگونه ایمان و دلبستگی به توحید و توکل به ذات متعال، نومیدی و ترس و افسردگی و دلمردگی را از بین می‌برد. از آیات قرآن، زندگی پیامبران و سرنوشت پیامبر اسلام و حال و هوای مسلمانان صدر اسلام استفاده می‌کند تا امید و شادابی و شجاعت و استواری را بار دیگر زنده کند (۶۴ - ۶۵).

در همین ارتباط قابل ذکر است که اقبال با تمامی عوامل نافی یا سست‌کننده خودی مخالفت و مبارزه می‌کند. مثلاً با صوفی‌منشی و یا ادبیات به تعبیر خود اقبال «مرگ‌اندیش» سرستیز دارد چرا که مسلمانان را از حیات و نشاط و آگاهی و شجاعت باز می‌دارد. به‌زعم اقبال «تصوف و ادبیات اقوام اسلامی از افکار افلاطون یونانی اثر عظیم پذیرفته برمسلك گوسفندی رفته است و از تخیلات او احتراز واجب است» (۲۳). به‌ویژه ادبیات برای اقبال اهمیت فراوان داشت چرا که شاعر و نویسنده و گوینده نقش مثبت یا منفی می‌تواند داشته باشد. «وای قومی کز اجل گیرد حیات / شاعرش و ابوسد از ذوق حیات» (۲۶، ۸). به‌گمان اقبال شاعران مرگ‌اندیش کسانی‌اند که «زهر قاتل» را از راه گوش به‌خورد دیگران می‌دهند (۲۷، ۱۱). او آموزه‌ها و ادبیات این نوع شاعران را یکی از عوامل انحطاط و زیونی مسلمانان می‌شمارد و در نتیجه آن را «ننگ مسلمانی» می‌داند (۲۷، ۱۲ و ۱۳). زیرا «فکر روشن‌بین عمل را رهبر است» (۲۸، ۵). احتمالاً به‌همین دلیل بوده است که اقبال از این که به‌او «تهمت شاعری» بزنند ابا داشت و در عین حال دنبال «شاعر فردا» بود و خود را طلایه‌دار چنان شاعرانی می‌دانست. «من نوای شاعر فردا هستم» (۶، ۵). «ای بسا

شاعر که بعد از مرگ زاد / چشم خود را بست و چشم ما گشاد» (۶)، (۱۰). از سوی دیگر اقبال می‌کوشد ابعاد فراموش شده و به‌ویژه احکام اجتماعی متروک اسلامی را احیا کند. از این رو روح عزت‌خواهی، عدالت‌طلبی، آزادیخواهی و سروری برای مسلمانان در گفته‌ها و نوشته‌ها و به‌ویژه سروده‌های اقبال موج می‌زند. ترجیع‌بند معروف «از خواب گران خیز» اقبال یک نمونه آن است.

اساساً اسلام مورد اعتقاد اقبال دین آگاهی، آزادی (حریت)، مساوات و عدالت و برادری نوع انسان است. از این رو اقبال با ارائه نمونه‌هایی از صدر اسلام و دوران اقتدار مسلمانان، تلاش دارد الگوهای مناسب برای تحرک و بیداری و بازخیزی اجتماعی مسلمانان ارائه دهد. در این مورد می‌توان به‌عنوان نمونه عالی به اشعار وی دربارهٔ حادثه کربلا و پیشوای آن امام حسین (ع) اشاره کرد. او «حریت اسلامی» را در پیام و سرّ حادثه کربلا می‌داند چرا که قیام او «تأقیامت قطع استبداد کرد» (۷۵، ۶).

اقبال با استفاده از سخن امام شافعی که گفت «وقت شمشیر تیز است»، روزگار را شمشیر برّان و تیز نامیده و گفته است روزگاری این شمشیر در دست ما بود و ما با تکیه بر آن حق را استوار کردیم و تمدن و فرهنگ آفریدیم و عصر جدید مغرب‌زمین را وامدار خویش کردیم. «عصر نو از جلوه‌ها آراسته / از غبار پای ما برخاسته» و «از گل ما کعبه‌ها تعمیر شد» اما امروز نیز، به‌رغم ناتوانی و انحطاط موجود، قادریم از این شمشیر کارآمد سود جوئیم و خود و جهان را دچار تحول و دگرگونی کنیم چرا که «ذات ما آئینه ذات حق است / هستی مسلم ز آیات حق است» (۴۹ - ۵۴).

اقبال از تفرقه و جدایی و پراکندگی مسلمانان سخت بیمناک و

آزرده است. «رشته‌ی وحدت چو قوم از دست داد / صد گره بر روی کار ما افتاد. ما پریشان در جهان چون اختریم / همدم و بیگانه با یکدیگریم» (۵۳، ۱ و ۲). به گمان اقبال «حیات ملیه مرکز محسوس می‌خواهد و مرکز ملیت اسلامیة بیت‌الحرام است» (۹۰) و مسلمانان برای احیای برادری و وحدت و فهم درست توحید و عمل به آن، باید «کعبه» را محور خود کنند، امت اسلام هم اکنون «ز راه کعبه دور افتاده» (۵۵، ۳). به عبارتی می‌توان گفت از نظر اقبال کعبه محور متعین خودی اجتماعی و تاریخی مسلمانان است.

از نگرانیهای دیگر اقبال، تقلید و پیروی ناشیانه مسلمانان از غرب است. هرچند او معتقد است آنچه امروز غرب دارد اساساً الهام گرفته از اندیشه و تمدن و فرهنگ اسلامی است و به هر حال دستاوردهای مثبت غرب قابل ستایش و استفاده است، اما او اولاً انتقادهای جدی و گسترده به تجدّد غربی وارد می‌کند، و ثانیاً در هر حال تقلید را نه شدنی می‌داند و نه مفید. او تأکید دارد که مسلمانان باید پیش از هر چیز به ارزش‌ها و اصالت‌های بالقوه و بالفعل خود تکیه کنند. از این رو خوی غلامی تکدی مسلمانان از بیگانگان را مخّل خودی انسانی و هویتی آنان می‌داند و همواره نسبت به آن بیم می‌دهد. یک جا می‌گوید: «رزق خویش از نعمت دیگر مجو» (۱۹، ۳) و در جای دیگر هشدار می‌دهد: «ای گدای ریزه‌ای از خوان غیر / جنس خود می‌جویی از دکان غیر؟» «بزم مسلم از چراغ غیر سوخت / مسجد او از شرار دیر سوخت» (۴۸، ۲ و ۳). با این همه باید گفت اقبال منتقد غرب و مخالف تقلید از غربیان بود نه غرب‌ستیز و نافی کل تمدن جدید. آنچه برای او اهمیت فراوان داشت این بود که مسلمانان متکی به خود باشند و با استقلال به استقبال دانش و معارف جدید بروند.

«همت از حق خواه و باگردون ستیز» (۱۹، ۶). او تا آن جا به علم و آسایش و توسعه دنیا توجه داشت که طبیعت را رفتار خدا می‌دید و شناخت طبیعت را شناخت خدا می‌دانست و صریحاً اعلام می‌کرد «علم از اسباب تقویم خودی است» (۱۴، ۱۲) و می‌گفت «؟. حیات ملّیه از تسخیر قوای طبیعت است» (۹۵).

از نگرانیهای دیگر اقبال نفوذ و رسوخ اندیشه ناسیونالیسم و نژادپرستانه و سکولاریسم به عالم اسلام بوده است. پیش از این گفته شد که اقبال در عین حال که ملّیت و تنوع اقوام و ملل را به عنوان واقعیت عینی و تاریخی می‌پذیرفت اما عقیده داشت ملّیت‌گرایی، هم نافی برادری ذاتی آدمیان است و هم نافی هویت تاریخی و خودی آئینی مسلمانان. چرا که «از حجاز و چین و ایرانیم ما / نوگل یک صبح خندانیم ما» (۱۶، ۱۴). او خود را به عنوان یک مسلمان ولد این شجره طیبه می‌دید: «تاک من نمناک از باران او» (۱۷، ۷).

در این میان یک نکته مهم قابل توجه است. هرچند اندیشه اقبال در مورد ملّیت و اسلام از شرایط خاص شبه قاره هند و حتی از محدوده مسلمانان فراتر بوده است. اما نباید فراموش کرد که اقبال در شرایطی قرار گرفته بود که از سوی ناسیونالیسم غربی و مورد استفاده استعمار سخت احساس خطر می‌کرد و می‌دید که زیر پوشش ناسیونالیسم هندی هویت دینی میلیونها مسلمان شبه قاره مورد انکار قرار می‌گیرد. در این مورد باید به تاریخ معاصر هند در سده نوزدهم و بیستم مراجعه کرد تا دغدغه‌های اقبال درباره پدیده ملّیت بیشتر قابل فهم گردد. در این صورت، مسئله استقلال پاکستان را می‌توان به درستی دریافت و دانست که چرا اقبال در سال ۱۹۳۱ «وطن ملّی» را برای مسلمانان مطرح کرد و طی بیش از یک دهه مبارزه این آرمان

محقق شد.

به هر حال آنچه که اکنون مورد نظر ما است اشاره به این نکته است که اقبال در شرایطی خاص دربارهٔ ملیت سخن گفته است و بدون در نظر گرفتن آن اوضاع و احوال درک و تحلیل درست سخنان وی چندان ممکن نیست. او نگران محو شدن هویت دینی و خودی اسلامی مسلمانان در متن یک جامعه برزگ هندو بود که دشمنی‌های عظیمی با مسلمانان از خود بروز داده بودند و ناسیونالیسم هندی می‌توانست به تضعیف دین و هویت مسلمانان منجر شود.

### پیوست و منابع

۱. دو نکته قابل یادآوری است. اول، ما در این مقال عمدتاً از اشعار فارسی اقبال (کلیات اشعار فارسی مولانا اقبال لاهوری، با مقدمه احمد سروش، تهران، از انتشارات کتابخانه سنائی، ۱۳۴۳) و بیشتر از دو مثنوی «اسرار خودی» و «رموز بیخودی» سود جسته‌ایم. دوم، برای این که خوانندگان بتوانند ابیات مورد استفاده را آسان بیابند، شماره و صفحات کلیات اشعار و نیز شماره بیت در همان صفحه را در متن نوشتار آورده‌ایم. بدین ترتیب که رقم اول شماره صفحه است و رقم دوم شماره بیت.
۲. کلیات اشعار مولانا اقبال لاهوری، مقدمه، ص پنجاه.
۳. احیای فکر دینی در اسلام، ترجمه احمد آرام، صص ۸۴ - ۸۵.
۴. همان، صص ۷۴ - ۷۵.
۵. همان، صص ۷۲ - ۷۴.
۶. همان، ص ۶۸.
۷. همان، ص ۲۲۴.
۸. همان، ص ۱۵۶.
۹. همان، ص ۱۲۳.
۱۰. در مورد نقد اقبال بر وحدت وجود بنگرید به کتاب «مابعدالطبیعه از دیدگاه اقبال»، عشرت انور، ترجمه محمد بقائی (ماکان)، صفحات ۱۴۸ - ۱۵۵.
۱۱. در این مورد مطالعه کتاب «شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی»

- تألیف دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی توصیه می‌شود. نیز کتاب «مشکاة الانوار» تألیف ابوحامد غزالی مفید است.
۱۲. این کتاب به وسیله آقای دکتر امیرحسین آریانپور تحت همین عنوان ترجمه و اول بار به سال ۱۳۴۷ در تهران با همت «مؤسسه فرهنگی منطقه‌ئی» چاپ شده است.
۱۳. بنگرید به کتاب «مولوی، نیچه، و اقبال» تألیف دکتر خلیفه عبدالحکیم. ترجمه محمد بقایی (ماکان) که در سال ۱۳۷۰ به وسیله انتشارات حکمت در تهران به چاپ رسیده است.
۱۴. همان، ص ۲۳.
۱۵. مابعدالطبیعه از دیدگاه اقبال، ص ۱۳۲.
۱۶. همان، ص ۹۷. ضمناً در مورد «اراده» بنگرید به کتاب ارزشمند «ذره بی انتها» اثر معروف مهندس مهدی بازرگان و نیز توضیحات این جانب در کتاب «بازخوانی قصه خلقت» (بویژه بحث روح، عصیان، جبر و اختیار و نقش انسان در جهان) مفید خواهد بود.
۱۷. احیا فکر دینی در اسلام، ص ۸۵.
۱۸. همان، صص ۴ و ۱۳.
۱۹. بنگرید به احیای فکر دینی در اسلام، صفحات ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷.
۲۰. همان، ص ۱۰۸.
۲۱. مابعدالطبیعه از دیدگاه اقبال، صص ۷۲ - ۷۳.
۲۲. احیای فکر دینی در اسلام، ص ۱۰۹.
۲۳. همان، ص ۱۸۲.
۲۴. همان، صص ۱۱۲ - ۱۱۳.



## خودی در نزد اقبال

از: دکتر عشرت انور

ترجمه: م. ب. ماکان

فلسفه‌ی اقبال، اساساً بر «خود» استوار است. خود، هم نقطه‌ی حرکت و عزیمت اندیشه‌ی او، و هم پایه و اساس آن است. این، «خود» است که پیش رویش شاهراهی به مابعدالطبیعه می‌گشاید، زیرا مکاشفه و درون‌نگری خود، ادراک مابعدالطبیعه را برایش ممکن می‌سازد. اقبال مدعی است که به این درون‌نگری و مکاشفه دست یافته است. خود، حقیقتی واقعی است. حقیقتی که وجود و اصالت دارد. با درون‌نگری درمی‌یابیم که خود واقعی‌ترین حقیقت است. واقعیت آن را می‌توان بی‌واسطه ادراک کرد. بنابراین، درون‌نگری «خود» اعتقادی صریح و روشن نسبت به واقعیت تجربه امان به ما می‌دهد. و علاوه بر این، درون‌نگری نه تنها واقعیت «خود» را اثبات می‌کند بلکه ذات و ماهیت آن را نیز آشکار می‌سازد. خود - آنگونه که از طریق شهود مکشوف می‌شود - ذاتاً نیروئی هدایتگر،<sup>۱</sup> آزاد و نامیرا است.

ولی، پیروان وحدت وجود منکر واقعیت «خود» شده‌اند. آنان عالم پدیدارها<sup>۲</sup> را لاوجود<sup>۳</sup> و غیرواقعی می‌دانند و می‌گویند، انسان



نیز پس از آنکه بخارگونه از این جهان در می‌گذرد، با همه‌ی معنویات اخلاقی و آرزوها و مسئولیت‌هایش به تدریج در عدم محو می‌شود. در عرصه‌ی وحدت وجود هیچ عمل، تلاش و پیشرفتی - خواه از افراد باشد یا از اقوام - ماندنی و نگاه داشتنی نیست.<sup>۴</sup> از اینرو «خود» را وجود حقیقی، یعنی حقیقتی واقعی دانستن مغایر مبنای آئین وحدت وجودی است که نه مرکز محدود تجربه را می‌پذیرد و نه جهان را واقعیتی عینی می‌داند.

اقبال که در آغاز فعالیت فکری خویش مدتی شیفته‌ی آئین وحدت وجودی شده بود، با گذشت زمان به خطر عواقب آن پی برد. دلایلش را علیه این شیوه تفکر می‌توان به دو قسمت خلاصه کرد:

نخست اینکه، یافته‌های حسی و سطح ادراکی اندیشه نمی‌توانند غیرواقعی به‌شمار آیند. جهان وجود دارد.<sup>۵</sup> در این مورد تردیدی نمی‌توان داشت. ولی، پیرو مشرب وحدت وجود، ممکن است معتقد باشد به اینکه حواس ظاهری<sup>۶</sup> ما را گمراه می‌سازند و جهان فقط به ظاهر وجود دارد. بنابراین برای جدا شدن از وحدت وجود بیشتر به نیروی اندیشه و یقین نیاز است تا تصور و ادراک محض محسوسات و پدیدارهایی که به ما ارزانی شده‌اند.

از اینرو اقبال دومین دلیل حیاتی، و یقینی غیرقابل تردید را علیه وحدت وجود اقامه می‌کند: او به واقعیت «خود» یا به بیان خودش به واقعیت «من»<sup>۷</sup> کشانده می‌شود.<sup>۸</sup>

خود، به لحاظی و یا به هر سبب دیگر واقعیت دارد، و این موضوعی است که حتی مشرب وحدت وجودی نیز نمی‌تواند به طور کلی منکر آن شود. پیرو وحدت وجود موظف است تا غیرواقعی بودن هستی جهان محسوس را توضیح دهد. این امر به دو طریق

می‌تواند صورت گیرد. یا پدیدارها و محسوسات را می‌توان فیض<sup>۹</sup> خداوند به‌شمار آورد یا از تجلی ذات او دانست. ولی، سرانجام هردو طریق به‌این حقیقت می‌انجامد که در جهان عینی مراتب مختلفی از تجربه وجود دارد.<sup>۱۰</sup> در نتیجه، مراتب برخی از موجودات که پیوند نزدیکی با ذات خداوند دارند باید واقعی‌تر و حقیقی‌تر از مراتب دیگر موجودات به‌حساب آید. بنابراین، انکار حقیقت و واقعیت برتر خود - حتی در زمینه‌ی تفکر وحدت وجودی - تقریباً ناممکن است. شاید همین نکته بود که نخستین رشته‌های اندیشه‌ی اقبال را که تحت تأثیر مشرب وحدت وجودی بود، نسبت به آن سست کرد؛ آنگاه متوجه برتری نسبی<sup>۱۱</sup> و واقعیت «خود» بشری بر دیگر پدیدارها شد و بر آن تاکید ورزید.

علاوه براین، استادش مک‌تاگارت<sup>۱۲</sup> نیروئی حیاتبخش در او دمید که پشتوانه‌ی اندیشه‌اش شد. او، پیرو نظریه<sup>۱۳</sup> هگل در مورد مثال مطلق<sup>۱۴</sup> بود - که حقیقت را روح و روان<sup>۱۵</sup> می‌شمارد. ولی، روان در اصول فلسفه‌ی هگل بالضروره تفریق<sup>۱۶</sup> و تفصیل می‌شود؛ از آنجا که هیچیک از این اقسام شامل کل روان نمی‌شوند لذا متناهی و محدود می‌باشند.<sup>۱۷</sup> مک‌تاگارت می‌بیند که در نظریه تفریق روان اثبات «من»های محدود وجود دارد، «من»هایی که تفریقات منحصر به فرد [من] مطلق می‌باشند، و بنابراین فقط آنها می‌توانند حقیقت واقعی و موجوداتی جاودان به‌شمار آیند.<sup>۱۸</sup> با این حال، تفریقات محدود و متناهی، وحدت «مطلق» را از بین نمی‌برند چرا که وحدت، جوهر و جزو ذات «مطلق» است. این امر فقط در صورتی ممکن است که کل کاملاً در هر جزئی باشد؛ زیرا در غیر این صورت، وحدت صرفاً در جمع کلی اجزاء قرار خواهد داشت و این اعتبار و اهمیت اجزاء (یا

تفریقات) را بیش از خود مطلق خواهد ساخت. علاوه براین، تفریقات یا اجزاء باید کاملاً در «کل» یا در «مطلق» باشند؛ در غیر این صورت وحدت مطلق به درستی در اجزاء متناهی - یا به تعبیر هگل در تفریقات پراکنده نمی شود.

پیوندی این چنین میان کل و اجزاء تنها در جامعه‌ی انسانها قابل فهم و تصور است.<sup>۱۹</sup> در اینجا هر شخصی نماینده کل، و کل شعور و معرفت جامعه است. افراد خودآگاه، کل - یعنی جامعه - را می شناسند؛ کل در شعور جامعه وجود دارد. بنابراین کل کاملاً در هر فردی نمایان می شود. علاوه براین، برای آنکه جامعه، کل باشد باید این اجزاء - یعنی افراد - را داشته باشد. براین اساس، «من» های فردی که متصف به معرفت و آگاهی هستند باید به عنوان تفریقات ضروری «مطلق» به شمار آیند. فقط آنها به درستی و به طور کامل معرف مطلق هستند. از آنجا که تفریق اجتناب ناپذیر و منحصر به یک هستی منفرد می باشند، آنها را باید تنها موجوداتی به شمار آورد که حقیقی و جاودان می باشند؛ نه آنکه همچون پیروان وحدت وجود، بخارگونه و وهم آمیز تصورشان کرد.<sup>۲۰</sup>

به نظر می رسد این شیوه‌ی تفکر، اقبال را عمیقاً تحت تأثیر قرار داده باشد چرا که بعد اساس فلسفه اش را برآن نهاد. او در نقادی از مشرب وحدت وجود متذکر می شود که «خود»، از آن رو که واقعی و موجود است، به خلاف نظر پیروان وحدت وجود، پایان آن نمی تواند فنای در مطلق باشد.<sup>۲۱</sup> اگر چنین شود به معنای نفی «من» است. این فکر که من، «ناموجود»<sup>۲۲</sup> و «غیرواقع»<sup>۲۳</sup> هستم؛ هم طغیانی علیه خود فاعل و هم علیه خود مدرک بشر است. Cogito ergo sum یعنی «می اندیشم، پس، هستم» گفته‌ی تاریخی دکارت است. هر تفکری

نیاز به مدرکی دارد که می‌اندیشد. بنابراین، مدرک فرایند تفکر ما وجود دارد.<sup>۲۴</sup>

این نیز درست است اگر بگوئیم که هر فعلی مستلزم وجود کسی است که آن را انجام بدهد؛ Volo ergo sum یعنی «اراده می‌کنم، پس، هستم»<sup>۲۵</sup> ولی اینها هنوز چیزی بیش از استنباط نیستند؛ و از این فراتر نمی‌روند. تا اینجا، «خود» همچنان به صورت یک مفهوم باقی مانده است.

آیا می‌توانیم از این مرحله پیشتر رویم؟ اقبال می‌گوید، بله، ما می‌توانیم «خود» را بی‌واسطه درک کنیم. می‌توانیم مستقیماً ببینیم که «خود»، واقعی و موجود است. درواقع «خودی»<sup>۲۶</sup> ما واقعی‌ترین چیزی است که می‌توان شناخت. واقعیتش مسلم است<sup>۲۷</sup> بی‌هیچ واسطه‌ای آن را ادراک، و واقعیتش را با درون‌نگری مستقیم اثبات می‌کنیم. ولی این درون‌نگری فقط در لحظاتی امکان‌پذیر است که تصمیمات خطیر می‌گیریم، اعمال متهورانه انجام می‌دهیم و احساسی عمیق داریم. عمل، تلاش و کوشش کنه ژرفای وجودمان را مکشوف می‌دارند؛ و ما مستقیماً به وجود خود پی می‌بریم. خود، به صورت مرکز هر فعالیت و عملی متجلی است. این مرکز اصولاً هسته اصلی شخصیت ما را شکل می‌دهد؛ که موسوم به «من» است. همین «من» است که در علائق و تنفرات، و داوریه‌ها و تصمیمات ما اثر می‌گذارد. وجود و حقیقت و واقعیت این «من» بی‌هیچ واسطه‌ای آشکار است. آگاهی از وجود «من» به‌هیچ روی برپایه استنباط نیست: ادراک مستقیمی است از ماهیت خود. بنابراین، فقط درون‌نگری و شهود است که مطمئن‌ترین زمینه را در مورد وجود و واقعیت «خود» به ما ارائه می‌دهد.

اکنون می‌رسیم به این سوال که ماهیت «خود» چیست؟ به عنوان مثال، غزالی، «خود» را موجودی<sup>۲۸</sup> مستقل می‌داند که دارای حقیقت کامل و متفاوت با حالات ذهنی و تجربه‌هاست. جوهری که بسیط، غیرقابل تقسیم و تغییرناپذیر است.<sup>۲۹</sup> تجربه‌های گونه‌گون ظاهر و زائل می‌شوند اما جوهر روح،<sup>۳۰</sup> برای همیشه به همان صورت باقی می‌ماند.<sup>۳۱</sup> ولی این تعریف ما را به ماهیت «خود» رهنمون نمی‌شود. چرا که اولاً، «خود»، موجودی<sup>۳۲</sup> مابعدالطبیعی است و چنان فرض شده است که شرح و تفسیر تجربه‌های ما با اوست. ولی تجربه‌هایمان در «خود» - مثل رنگ در جسم - جزو ذات آن می‌شوند - آیا رابطه‌ی این تجربه‌ها با «خود» مثل ارتباط کیفیات<sup>۳۳</sup> با جوهر مادی<sup>۳۴</sup> است؟<sup>۳۵</sup> به تحقیق نه. در ثانی همانطور که کانت هم متذکر می‌شود وحدت تجربه که بسیط بودن و لاجرم تغییرناپذیر بودن جوهر روح برآن مبتنی است، دلیل بر غیرقابل تقسیم بودن یا تغییرناپذیر بودن آن نیست.<sup>۳۶</sup> ثالثاً این نظریه نمی‌تواند پدیده‌های روانشناسانه شخصیت دوگانه را توضیح دهد.<sup>۳۷</sup> بنابراین، نحله مابعدالطبیعی اندیشه از هیچ سوئی ما را به ماهیت «خود» سوق نمی‌دهد.

مکتب روانشناسی سنتی نیز چنین است. روانشناسی، «خود» را جریان صرف احساسات، عواطف و اندیشه به‌شمار می‌آورد؛ و آنها را - بی‌آنکه بگوید چگونه یکی با دیگری مرتبط است - جداگانه مورد مطالعه قرار می‌دهد. چنان می‌پندارد که «خود» صرفاً تجمعی از تجربه‌ها است. ولی «خود» فقط مجموعه‌ای از تجربه‌ها نیست. در پس تمامی تجربه‌های گونه‌گونه وحدتی درونی و باطنی نیز وجود دارد. همین وحدت است که محور همه‌ی تجربه‌ها؛ و اس و اساس تجارب ماست. روانشناسی، این ماهیت درونی «خود» را فهم نمی‌کند.

اقبال می‌گوید، عقل‌گرایی<sup>۳۸</sup> و تجربه‌گرایی<sup>۳۹</sup> را باید به حال خود واگذاریم و به کنه ژرفای آگاهی<sup>۴۰</sup> و شعور خویش روکنیم، و متوسل به درون‌نگری و شهود شویم. در شهود است که ماهیت حقیقی و ذات «خود» آشکار می‌شود. ولی توصیف «خود» - بدان نحو که با درون‌نگری متجلی می‌شود - با کلام و زبان متداول کاری بس دشوار و پرخطر است. زبان، برای بیان بسیاری از تجربه‌های تازه با آگاهیهای برتر، وسیله‌ی مطلوبی نیست. بنابراین، چنانچه از نارسائی اصطلاحات و عبارات که در این خصوص و بسیاری زمینه‌های دیگر وجود دارد چشم‌پوشیم، زبان گامی خاص در بررسی و درنگریستن به ماهیت «خود» است.

درست است که «خود»، آنطور که روانشناسان اظهار می‌دارند، تجربه‌های فانی و گذرنده است. ولی به هیچ روی نباید پنداشت که این تجربه‌ها از یکدیگر جدا و مجزا می‌باشند. زیرا هرگز تنها قرار نمی‌گیرند، و هرگز مجزا ملاحظه نشده‌اند. خود، تجربه مداوم و بی‌وقفه است؛ و جریان دائمی احساسات، عواطف، علائق و امثال اینها می‌باشد. در ما «توالی»<sup>۴۱</sup> بدون تغییر وجود دارد؛ که حرکت محض است. علاوه بر این، در پس تمامی این عواطف گونه‌گون وحدتی وجود دارد که تجربه‌های متعدد را همچون دانه‌های مروارید به رشته می‌کشد. از اینرو، همانطور که برگسون می‌گوید در اینجا، کثرتی در وحدت و وحدتی در کثرت وجود دارد.

البته، در اینجا منظور از وحدت آنست که تجربه‌های مختلف با یک «خود»<sup>۴۲</sup> واحد حس می‌شود - یعنی با یک «من»<sup>۴۳</sup>. این، من است که جریان علائق و تجربه‌ها را حس می‌کند. من، خویش را با فعالیتش در می‌یابد و ادراک می‌کند. من اصولاً شناسا و ادراک‌کننده است. ولی

این ادراک تنها در صورتی برایش حاصل خواهد شد که فعالیتش دارای هدف باشد. بی‌مجاهده ادراک حاصل نمی‌شود، و هیچ مجاهده‌ای بی‌هدف نیست. براین اساس، «خود» پیوسته در جهتی پیش می‌رود. بنابراین ماهیت اصلی آن جهت‌نمائی و هدایتگری است.<sup>۴۴</sup>

از اینرو، حیات «خود» اصولاً در «وضع اراده»<sup>۴۵</sup> آن قرار دارد. درواقع وجودش بستگی به عمل، آرزو و ذوقش دارد. انسانی که از اینها عاری باشد از حیات عاری است. زندگی‌مان مرادف است با آرزوها، ذوقها و شوقها. هر قدر که اینها را بیشتر بیازمائیم، مرتبه‌ی حیاتمان تعالی بیشتری می‌یابد. همه‌ی هستی ما برشالوده‌ی حیاتی استوار است که آمیزه‌اش از آرزوها و اعمال است. چنانچه اینها نباشند زندگی‌مان بی‌روح و عاری از تحرک خواهد شد. آرزوها برای خودشان نیرو و قدرتی خلاق دارند که ما را به‌زندگی و عمل برمی‌انگیزانند. افقهای تازه و آرمانهای نو عرضه می‌کنند؛ همه‌ی وجودمان تحت تأثیرشان سرشار از حیات می‌شود و انوارشان ما را در خود می‌گیرد. این نیروی خلاق آرزوها، یا به‌تعبیر اقبال «سوز»، هسته‌ی اصلی شخصیت ما را شکل می‌دهد. پرتو همیشه تابان آرزوها و تمنا<sup>۴۶</sup>ها شخصیت «من» را رشد و گسترش می‌دهند و آن را قوی و نیرومند می‌سازند. برخی از خطوط فکری سعی کرده‌اند بیاموزانند که باید خود را از آرزوها رها سازیم و از قید این اندیشه که زندگی متعالی سر در آرزوها دارد، به‌در آئیم؛ چنین فکری - با توجه به آنچه گفته شد - خطا و از پایه نادرست است.

دیگر اینکه، آرزوها با محبت یا «عشق» بسیار قدرتمند و توانا می‌شوند. عشق، آنها را زنده‌تر، سوزنده‌تر و تابنده‌تر می‌سازد. تنها از



عشق است که آدمی جریان خروشان و همیشه تازه‌ی آرزوها، خواستها، اشتیاقات و خواهشها را مدام حس می‌کند. بنابراین، عشق، به زندگی معنا و نیروی تازه می‌دهد. «من» از عشق استحکام می‌پذیرد. واژه عشق در مفهوم بسیار وسیعی به کار می‌رود و به معنای میل به جذب شدن و جذب کردن است. متعالی‌ترین شکل آن آفریدن ارزشها و آرمانها و تلاش برای تحقق آنهاست.<sup>۴۷</sup>

ولی، تمامی آرزوها خواه از عشق قدرت بیابند یا نیابند، در جهتی پیش می‌روند. آرزوها مستلزم محیط می‌باشند. بدون ارتباط داشتن با جهان عینی، نه می‌توانند رشد کنند و نه حتی می‌توانند باقی بمانند. از اینروست که حیات «من» بستگی به استوار شدن پیوندش با یک واقعیت عینی دارد - یعنی جهان، جامعه و اجتماع یا حقیقت غائی. «خود» نمی‌تواند در انزوا و تنهایی رشد کند.

ولی، همانطور که پیش از این گفته شد، «من» در هر مرحله‌ای باید با یک غیر من رویارو شود. در اینجا سؤال مهمی پیش می‌آید. آیا «من» نحوه فعالیتش را خودش تعیین می‌کند یا اشیائی که در خارج از او قرار دارند؟ سوال به مفهوم متعارفش یعنی اینکه آیا آدمی مختار است یا نه؟ ظاهراً به نظر می‌آید فعالیت «من» در محیط کنونی خویش با عوامل متعددی که او را احاطه کرده‌اند، تعیین می‌شود. می‌گویند که همه‌ی فعالیت‌های ما را، در نهایت، نیازهای مادی و شرایط جسمی تعیین می‌کنند.<sup>۴۸</sup> اینها هستند که ما را به عمل و می‌دارند. تمامی اعمال ما به طور مکانیکی سر در قانون علیت دارند. در اینجا مقصود از علیت آنست که هر رویدادی الزاماً بستگی به رویداد قبلی دارد و با آن معین می‌شود. مقدمات<sup>۴۹</sup> مسلم، به صورتی اجتناب‌ناپذیر به نتایج قطعی و مسلم می‌انجامند. از آنجا که هیچ عملی بدون مقدمات لازم



وجود ندارد، لذا همه‌ی اعمال ما را آنها تعیین می‌کنند. از اینرو آزادی و اختیار به‌هیچ روی وجود ندارد. این احتمال وجود دارد که شرایط تعیین‌کننده الزاماً مادی نباشند، بلکه ذهنی باشند. احساسات و افکار ما سر در اندیشه‌ها و احساسات قبلی دارند و با آنها تعیین می‌شوند. یک احساس به احساس دیگر کشانده می‌شود و آخرین اندیشه به‌طور علی<sup>۵۰</sup> متصل به اندیشه‌ایست که بر آن مقدم است. بنابراین، نه تنها پدیدارهای مادی بلکه دنیای فعالیت ذهنی و فکری ما نیز به قوانین مکانیسم و جبری بسته‌اند. هیچ اختیاری - خواه در جهان خارج از ما، یا در «خود» درون ما - وجود ندارد.

ولی اگر اندیشه و عمل از راه علت توصیف شوند به دو نتیجه می‌رسیم: نخست اینکه، فرایندهای اندیشه فرایندهای حکم<sup>۵۱</sup> [یا تصدیق] نیستند؛ احکام [و تصدیقات] نه حقیقی‌اند و نه کاذب. و هم اینکه هیچ اندیشه و فلسفه‌ی تازه‌ای نمی‌تواند روی زمین وجود داشته باشد.<sup>۵۲</sup> همه‌ی اندیشه‌های ما به ناچار و تماماً با اندیشه‌های مقدم و افکار پیشین تعیین می‌شوند. اندیشه مختار نیست؛ در بند نسبتها و رابطه‌های معین و مکانیکی است. دوم اینکه، چون اعمال آدمی ثابت و معین است به‌هیچ روی نمی‌توان توجیه کرد که آنها ناشی از خواست معیارهای اخلاقی او باشند و دستورات اجتماعی و سیاسی را به او تکلیف کنند. بنابراین اخلاق خیال باطل است، چرا که پذیرش یا عمل به اصول آن به اختیار بشر نیست. اعمال ما، به مانند انگیزه‌هایمان، تعیین شده و الزامی هستند.

دیگر اینکه، به خلاف نظر روانشناسان، اندیشه اصولاً عملی مکانیکی نیست. حتی اگر منبأ استدلال فرض کنیم که اندیشه از راه علی با احساسات، عواطف و تصورات مرتبط است، باز «خود»

حکم‌کننده<sup>۵۳</sup> و قضاوتگری علاوه بر این احساسات و تصورات وجود دارد، و بدانها چنان می‌نگرد که گوئی از بالا نظاره‌اشان می‌کند. احساس می‌کند در انتخاب راه آزاد است. به هر موضوعی که بخواهد می‌اندیشد. این امر، زیربنا و افتراض<sup>۵۴</sup> اصلی هر معرفتی است. بدون این افتراض، معرفت فی‌نفسه غیرممکن، و جستجو برای یافتن حقیقت کاری صرفاً عبث خواهد بود. از سوی دیگر، ممکن است اندیشه‌ای به‌اندیشه‌ی دیگر ختم شود یا بر آن اثر بگذارد، ولی ارتباط میان این دو ارتباطی براساس ضرورت نیست.<sup>۵۵</sup> «خود» حکم‌کننده در قبول، رد و یا دست یافتن به‌اندیشه‌ی دیگران مختار است. مثل یک قاضی و حکم، اندیشه را بی‌طرفانه و آزادانه مورد داوری قرار می‌دهد. افکار و فلسفه‌هایمان، مثل قضاوت‌هایمان، تعبیر انتخاب آزاد و اراده‌ی مختار ما هستند. هیچ اندیشه‌ای نمی‌تواند نظرمان را به خود جلب کند مگر آنکه مورد تائید اراده‌ی ما باشد. اراده‌ی ما در بنای اندیشه و فلسفه‌هایمان نقشی مهم ایفا می‌کند.<sup>۵۶</sup> اراده، هسته‌ی اصلی، شخصیت ماست. «من» در حال سعی و تلاش است. بنابراین، اراده همان «من» است که اندیشه‌ها را مورد ارزیابی قرار می‌دهد. و این ارزیابی از روی اختیار است.

علاوه بر این، در فعالیت هدفمند زندگی حقیقت مسلمی وجود دارد که نشان می‌دهد نیروئی ما را از پشت به جلو می‌راند؛ و ما آگاهانه به سوی آینده می‌رویم.<sup>۵۷</sup> هریک از فعالیت‌های ما هدفی به دنبال دارد. زندگی ما زندگی فعالیت غایتمند است. ممکن است گفته شود که نیروی جذب‌کننده‌ی مقصود یا غایت، ما را به اجبار یا ضرورتاً به سوی خود می‌کشاند. در آن صورت نوعی علیت معکوس<sup>۵۸</sup> وجود خواهد داشت که جایی برای اختیار باقی نخواهد گذاشت. اولاً،

غایت یا نتیجه، فرض خود ماست.<sup>۵۹</sup> ما خودمان، غایت و هدفی در برابرمان قرار می‌دهیم. «من» بی‌وقفه در خویش آرزوها و اهداف تازه می‌پروراند. انتخاب اهداف و نتایج جز به خود «من» به چیز دیگری بستگی ندارد. ثانیاً ما از طریق اعمال و تمنیات<sup>۶۰</sup> خویش - خواه اخلاقی باشند یا غیر اخلاقی - مستقیماً به علیت شخصی<sup>۶۱</sup> خویش پی می‌بریم.<sup>۶۲</sup> وقتی اراده می‌کنیم، می‌دانیم این ما هستیم که اراده کرده‌ایم. به این ترتیب، اختیار را می‌توان مستقیماً درک کرد؛ که فعال و آرزومند، بی‌واسطه در وجودمان حس می‌شود. بنابراین همان طور که کانت می‌اندیشید، اختیار از اصول موضوعه<sup>۶۳</sup> و مسلمات نیست که فرض کنیم اخلاق را امکان‌پذیر می‌سازد، بلکه واقعیتی از خود آگاهی بشری است. با درون‌نگری به کنه ژرفای «خود» خویش فرو می‌رویم و بی‌واسطه درمی‌یابیم که فعال و مایشاء است. پس اختیار، استنتاج<sup>۶۴</sup> نیست. «من»، بی‌واسطه به علت فاعلی<sup>۶۵</sup> بودنش پی می‌برد و درمی‌یابد که به هیچ عاملی بستگی ندارد.

درواقع، همان‌طور که هالدین<sup>۶۶</sup> متذکر می‌شود، علیت مکانیکی به هیچ روی بیانگر پدیدارهای حیات نیست: و نمی‌تواند قائم به خود بودن<sup>۶۷</sup> پدیدارها و تکثیر<sup>۶۸</sup> شان را توصیف کند.<sup>۶۹</sup> حتی در حوزه‌ی امور مادی نیز تشخیص و تمایز رابطه‌های خود و غیر خود از ابداعات «من» است. علیت مکانیکی، حقیقت نهائی نیست. نمی‌دانیم چرا رویدادی به رویداد دیگر مربوط است. ولی «من» به ناچار باید در شرایطی زندگی کند که آن شرایط مانع و رادعی برای فعالیت و آزادیش ایجاد می‌کنند. تنها با زیر سلطه درآوردن این شرایط است که «من» می‌تواند به فعالیت آزاد خویش پردازد. بدین سبب اندیشه، جهان را به واحدهای مصنوعی بسیار زیادی از پدیدارها تقسیم

می‌کند، که باید آنان را به صورت به هم مرتبط، ادراک کرد. این امر امکان آن را به ما می‌دهد تا نظارت عالی‌های بر این شرایط داشته باشیم و «من» نیز می‌تواند به فعالیت بی‌دون مانع بپردازد. از این رو اندیشه را نیز باید طریقی غیرمستقیم به جانب اختیار دانست. این نظر با اختلاف آشکاری که میان جهان حیوانی<sup>۷۰</sup> و بشری است، ابعاد وسیع می‌یابد. حیوانات، چون از فکر بی‌بهره‌اند، شرایط مادی را به همان صورت که وجود دارد، می‌پذیرند و زندگیشان را براساس محدودیتها و احتیاجاتی که بر آنها تحمیل شده به پایان می‌برند. ولی آنها هم در تحرکات خویش که موافق یا مخالف محیطشان باشد، آزادی نسبی دارند. انسان نیز گرچه در محیطی زندگی می‌کند که به نظر می‌آید به او داده شده است، ولی این قدرت را دارد که آن را مطابق اراده‌ی خویش درآورد. اختیارش در اعمال او، و در هرکاری که برای تغییر شکل و پیرایش پدیدارها انجام می‌دهد، متجلی می‌شود. ولی اگر شرایط مادی، مانعی در راه اختیارش ایجاد نماید، قدرت آن را دارد که خویشتن را برسر آن فدا کند. بنابراین، مانع و رادعی که در مسیر فعالیتان ایجاد می‌شود، بینش و نیروی «من» را فزونی می‌دهد. این امر ما را خودآگاه می‌سازد، و کمکمان می‌کند تا در کنه ژرفای قلبمان آرمان و هدفی آزاد و شخصیتی مختار را بیابیم.

اینکه می‌گویند نظر قرآن در مورد سرنوشت و تقدیر با موضوع اختیار در تقابل است،<sup>۷۱</sup> صحیح نیست، زیرا سرنوشت برای «من» برنامه‌ای تعیین شده نیست. «من» در انتخاب و عمل مخیر است. سرنوشت، درونیابی<sup>۷۲</sup> «من» است. «من» با توانائیها و امکانات درونیش محدود شده است. ولی، محدودیت الزاماً جبر را برما تحمیل نمی‌کند. «من» در عرصه‌ی مقدرات و امکانات خویش

مختار است.

من، نه تنها آزاد، بلکه جاودان و سرمدی است؛ این چیزی است که درون‌نگری و شهود به ما می‌گوید، آنچه که اقبال آن را باور دارد. جاودانگی به صورتهای مختلف تصور شده است. ابن رشد، عقل<sup>۷۳</sup> را به صورت کلی<sup>۷۴</sup> و سرمدی<sup>۷۵</sup> تصور کرده است، که برتر از فردیت<sup>۷۶</sup> [شخصیت] است. از اینرو عقلی که در اشخاص محدود ظاهر می‌شود، هرگز فانی نمی‌گردد.<sup>۷۷</sup> درواقع جاودانگی فردیت نوع بشر همین است.

نظر نیچه<sup>۷۸</sup> در مورد جاودانگی بر مبنای این پنداشت (فرضیه) علمی است که - نیرو هرگز از بین رفتنی نیست؛ و جهان وحدت بسته‌ایست که در آن هیچ نیروئی هدر نمی‌رود. از آنجا که مقدار نیرو ثابت است، ترکیبات مختلف مراکز نیرو بارها و بارها دور می‌زنند. مرگ نمی‌تواند سبب هدر رفتن نیرو شود؛ بلکه تنها بدان معناست که مراکز نیرو فقط برای آنکه پس از یک فاصله‌ی زمانی بار دیگر رجعت کنند، وحدتشان را از دست می‌دهند. نظریهٔ دور جاودان<sup>۷۹</sup> نیچه این است.<sup>۸۰</sup> ولی این جاودانگی «ناپایدار» است.<sup>۸۱</sup> نیچه، «من» و «تو» را جاودان نمی‌شمارد؛ بلکه نیرو و فرایند آن را در مراکز متناهی، جاودان می‌انگارد. این استدلال دارای همان ماهیت استدلال ابن رشد است که عقل را کلی و جاودان به شمار می‌آورد و تجلی و ظهور آن را در «من» متناهی مرحله‌ای موقتی در تجربه‌اش می‌داند.

نظریه جهش و خیزش در فلسفه برگسون<sup>۸۲</sup> نیز که به نظر او اصل کلی هر تجربه‌ای است، از این دست است.<sup>۸۳</sup> او می‌گوید خیزش یا حیات پیوسته و بی‌وقفه خود را به شکلها و قالبها و افراد و اشخاصی تازه می‌نمایاند. قالبها پس از مدتی از بین می‌روند؛ ولی با از میان رفتنشان،

حیات متوقف یا فنا نمی‌شود. زندگی بی‌پایان و جاودان است. فرایندی است مستمر و بی‌وقفه از تجلیات و تلاشهای تازه. اما این نظریه فقط جاودانگی حیات را اثبات می‌کند نه جاودانگی افراد را. آنچه در طلبش بودیم، جاودانگی شخصی نیست.

کانت نیز جاودانگی شخصی را قبول دارد. استدلال او در این مورد بیشتر اخلاقی است. به نظر او قانون اخلاقی باید از بزرگترین خوبی<sup>۸۴</sup> که متضمن دو عامل نامتجانس فضیلت تام<sup>۸۵</sup> و سعادت تام<sup>۸۶</sup> است پیروی کند.<sup>۸۷</sup> ولی تحقق آن در این زندگی کوتاه میسر نیست. بنابراین، جاودانگی را باید اصل مسلمی فرض کنیم، یعنی، هستی پایدار و پیشرفت و تکامل نامحدود برای فرد. البته این جاودانگی شخصی است. ولی استدلال [کانت] مبتنی بر این فرض است که کمال فضیلت و سعادت «به‌طریقی» میسر است. با این وجود، معلوم نیست چرا باید برای این سازگاری زمان نامحدود لازم باشد.<sup>۸۸</sup> اگر این تکامل فضیلت تام با سعادت تام، به‌هیچ وجه پیش نیامده باشد، به‌طور قطع در نقطه‌ای در زمان آینده روی خواهد داد؛ و این بدان معناست که برای چنین تکاملی زمان نامحدود لازم نیست؛ و در نتیجه روح<sup>۸۹</sup> نیازی به جاودان بودن ندارد.

با این همه، «من» در لحظه‌های خطر تصمیم‌گیری و عمل، خودمختاری و آزادی خویش را درک می‌کند. شهود مستقیم و تزلزل‌ناپذیری نسبت به علیت آزاد و حرکتی که به‌اختیار از او سر زده، دارد. از اینروست که آن را باید فراسوی مقولات زمان و مکان - که وادارمان می‌سازند تا اشیاء را در پیوندهای مکانیکی و رابطه‌های الزامی بنگریم - طبقه‌بندی کرد. در فیزیک، زمان با مکان مرادف است. رویدادی به‌دنبال رویداد دیگر می‌آید؛ و زمان چیزی بیش از

این پیوند تسلسلی نیست. این امر هر رویدادی را ثابت و معین، و الزامی می‌سازد؛ و بنابر خصیصه‌ی تسلسلی بودن زمان، حتی در مورد خود ما نیز قویاً مصداق دارد، زیرا هراس‌های و اندیشه‌ای، نتیجه‌ی ضروری مقدمات آنست. ولی آنگاه که در خود به‌شهود و درون‌نگری می‌پردازیم در می‌یابیم زمان دیگری وجود دارد که ذاتاً تسلسلی نیست. این «زمان»، همانطور که برگسون هم در موردش می‌گوید، استمرار محض است - یعنی توالی بدون تغییر. حرکت محض است؛ و این حرکت را می‌توانیم با مشاهد‌های که خود درونی ما به‌عمل می‌آورد درک کنیم. در اینجا پی می‌بریم که من فعال خودش پیوسته در حال حرکت و کار و بدنبال آرزوهایش هست. من، فاعل مختار است و با آرزوها و آرمانهایش آزادانه تصمیم می‌گیرد. حرکت آزاد «من» به‌منظور تحقق آرمانها و آرزوهای متعالی، این احساس را در او به‌وجود می‌آورد که در سلسله مراتب وجود و هستی عنصری پایدار است.<sup>۹۰</sup> پس حرکت و عمل، این بینش را به‌ما ارزانی می‌دارد که «خود» جاودان است. با درون‌نگری می‌توانیم حتی در همین حیات نیز نگاهی به‌جاودانگی خویش بیندازیم.<sup>۹۱</sup>

ولی اقبال در این زمینه اندیشه‌ی تازه‌ای عرضه می‌کند. به‌نظر او، «من»‌هایی وجود دارند که خودآگاهی در آنها فقط کورسوئی می‌زند. از اینرو قادر نیستند تا نگاهی به‌کنه ژرفای قلب خویش بیندازند. براین اساس، خود را در برابر هستی پایدار<sup>۹۲</sup> و مختار و بالنده حس نمی‌کنند. مثل گلی خوشبوی در هوای تفتیده‌ی صحرا پژمرده و نابود می‌شوند. پس، جاودانگی «حق ما نیست. باید با تلاش شخصی حاصل شود».<sup>۹۳</sup> آدمی با اعمالش رشد می‌کند و خودآگاهی‌اش را قدرت می‌بخشد. علاوه براین، تنها از طریق عمل است که ما می‌توانیم

خویشتن را جاودان، و کامل سازیم. با عمل است که درک می‌کنیم  
جاودانه‌ایم؛ و جاودانگی را بی‌واسطه در می‌نگریم. آهنگ جاودانگی  
با عمل و تلاش عمق و گسترش می‌یابد.

## پیوست و منابع

1. directive
2. world of Phenomena
3. non - existent
4. *The Secrets of the self* by R. A Nicholson. P. xviii.
۵. بازسازی اندیشه. ص ۲۲ و نیز:  
*The secrets of The self* sec. vii, Lines 630 - 70
6. senses
7. ego
8. *The secrets of The self*. P. xvii.
9. emanation
10. *Metaphysics in persia* by Iqbal, pp. 116 134, 135, 155.
11. relative superiority
۱۲. Mc Taggart استاد اقبال در کمبریج در فاصله‌ی سالهای ۱۹۰۵ تا ۱۹۰۸ - م.
13. doctrine
14. Absolute Idea
15. spirit
۱۶. differentiation؛ دو چیز مشابه که تبدیل به دو چیز متفاوت شوند. - م.
۱۷. برای اطلاع از نظریه هگل در مورد تفریق روان، ر. ک: سیر حکمت فروغی.
18. *Hegelian Cosmology* by Mc Taggart. P. 710
19. Ibid, P. 13.
20. Ibid, P. 37.
21. *The secrets of The self*, P. xviii.
22. non - existent
23. non - real



24. *Zaboor - i - Ajam* by Iqbal P. 237.

۲۵. اقبال در بازسازی اندیشه می‌گوید: «من... دلیل واقعی عینی بودن خود را در من می‌اندیشم دکارت نمی‌یابد، بلکه در من می‌توانم، کانت کشف می‌کند.» (ص ۲۰۶)

26. selfhood

27. *Piam - i - Mashriq* by Iqbal, 38.

۲۸. entity کائن.

۲۹. بازسازی اندیشه، ص ۱۱۵

۳۰. soul substance منظور از این اصطلاح ذات و ماهیت «من» است.

۳۱. ر.ک: بازسازی اندیشه. ص ۱۱۶ - م.

32. entity

33. qualities

34. material substance

۳۵. بازسازی اندیشه، ص ۱۱۶

۳۶. همان.

۳۷. همان.

38. rationalism

39. empiricism

40. consciousness

41. succession

42. ego

43. I

۴۴. بازسازی اندیشه، ص ۱۱۹

45. will - attitude

46. asperation

47. *The secrets of The self*, by R. A. Nicholson P. xxv.

۴۸. بازسازی اندیشه، ص ۱۲۱

49. antecedents

50. causally

51. Processes of judgment

52. *Metaphysics in persia*, P. 36

53. judging self

۵۴. assumption مرادف postulats (مسلّمات) ابن‌سینا در تعریف آن در رساله

نجات می‌گوید: «مقدماتی است که فی‌نفسه بین و ثابت نیستند اما متعلم آنها را می‌پذیرد و اثبات آنها یا در علم دیگری است و یا بعداً در همان علم، مورد بحث واقع می‌شوند.» قضیه مسلمی که فرض و وضع می‌شود تا پایه استدلال قضایای دیگر قرار گیرد. (ر.ک: فرهنگ فلسفی)

55. *Metaphysics in Persia* P. 96.

۵۶. بحث اقبال در سیر فلسفه در ایران بر محور این موضوع است. نگاه کنید به مقدمه و فصل پنجم این کتاب.

۵۷. بازسازی اندیشه ص ۱۲۴.

58. converse causality

۵۹. بازسازی اندیشه، ص ۱۲۴

60. aspirations

61. Personal causality

۶۲. بازسازی اندیشه، ص ۱۲۵

63. postulate

۶۴. inference استخراج نتیجه از مقدمات.

65. efficient cause

66. Haldane

67. self - maintenance

68. reproduction

۶۹. ر.ک: بازسازی اندیشه. ص ۵۱ - م.

70. animal world

۷۱. ما همه چیز را به اندازه آفریده‌ایم (قمر: ۴۹). علاوه بر آیه‌ای که مولف ذکر کرده بخش آخر آیه ۲ از سوره فرقان نیز، همین معنا را می‌رساند. «... و خلق کل شی‌ی قدره تقدیرا.» (همه چیز را آفرید و آن را به اندازه کرد اندازه دقیق.) ترجمه ابوالقاسم پاینده.

72. inward reach

73. intellect

74. universal

75. eternal

76. individuality

77. *Philosophy in Islam*, by Boer. PP. 194 - 95

78. Nietzsche

79. Eternal Recurrence

80. *Will - to - Power*, by Nietzsche, vol. 11, sec. 1066, P. 430

۸۱. بازسازی اندیشه، ص ۱۳۲

۸۲. *Elan vital* یا *Forward vital*، که در فلسفه‌ی برگسون، تحول و تکامل موجودات به آن نسبت داده می‌شود. او معتقد است که در طبیعت قوه‌ای وجود دارد که آن را به‌سوی حیات می‌کشاند و آن قوه را «خیزش حیاتی» یا *elan vital* می‌خواند.

۸۳. اقبال نیز که در آغاز مدتی بر مشرب وحدت وجودی بوده، همین برداشت را داشته است.

84. greatest good

85. Perfect virtue

86. Perfect happiness

۸۷. به عقیده‌ی کانت، سعادت و شادی بدون فضیلت میسر نیست، اما به تجربه ثابت شده است که سعادت ملازم با فضیلت هم نیست، پس نه سعادت مایه فضیلت است و نه فضیلت مایه سعادت، بلکه این هر دو باید با هم ترکیب شود که از ترکیب آنها خیر تام که کمال مطلوب هر طالبی است دست می‌دهد. ممکن است عقل نظری از اثبات این امر ناتوان باشد ولی عقل عملی به یقین بر آن حکم می‌کند. اقبال در بازسازی اندیشه این نظر کانت را مورد ارزیابی قرار داده می‌گوید: «از نظر کانت جاودانگی روح خارج از چشم‌انداز عقل نظری، از اصول موضوعه‌ی عقل عملی می‌باشد، و امر بدیهی خودآگاهی اخلاقی انسان است. آدمی طالب و خواهان خیر اعلی می‌باشد که هم متضمن پرهیزگاری و فضیلت است و هم شادی و سعادت با خود دارد. اما براساس نظر کانت، فضیلت و سعادت، و وظیفه و تمایل، مفاهیمی نامتجانس هستند. وحدت این دو در کسی که خواهان خیر اعلی است با زندگی کوتاه جهان محسوس میسر نیست. پس به این نتیجه سوق داده می‌شویم که، اصل مسلمی به نام بقای حیات [روح] برای رسیدن تدریجی انسان به کمال لازم است تا وحدت مفاهیم مانعة‌الجمع فضیلت و شادی در او امکان‌پذیر شود، و لاجرم چاره‌ای نمی‌ماند جز آنکه بگوئیم خدائی وجود دارد که این وحدت را فراهم می‌آورد. ولی معلوم نیست چرا [کانت] به کمال رسیدن فضیلت و شادی را نیازمند زمان نامحدود می‌داند، و خدا چگونه می‌تواند میان مفاهیم مانعة‌الجمع اتصال و وحدت برقرار سازد. این براهین مابعدالطبیعی غیر قاطع و بی‌نتیجه بسیاری از متفکران را بدانجا کشانده است که خود را محصور در اعتراضات ماده‌گرائی جدید ببینند که خلود روح را نفی می‌کند و خودآگاهی را صرفاً وظیفه‌ی خاص مغز انسانی می‌داند که با توقف کار مغز از پویائی باز می‌ایستد» (ص ۱۲۹ و ۱۳۰)

۸۸. کانت، جاودانگی را برپایهٔ خیر تام قرار نمی‌دهد؛ بلکه آن را مبتنی بر خیر اعلیٰ یعنی تکامل اخلاقی می‌داند. به‌هرحال اقبال هردو را به‌یکسان مورد ارزیابی و انتقاد قرار می‌دهد.

۸۹. نفس انسان

90. *The Secrets of the Self* by R. A. Nicholson P. xiii.

۹۱. به‌طوری که پیداست اقبال مساله‌ی جاودانگی را بیشتر متعلق به‌قلمروی دین می‌داند تا مابعدالطبیعه یا اخلاق. از این رو استدلالهای وی در مورد جاودانگی اساساً مبتنی بر قرآن است.

قرآن می‌گوید من بشری را که سیر تکاملی آن سالهای بسیار زیاد طول کشیده است نمی‌توان مثل یک برگ خشکیده دور انداخت (قیامه: ۳۶). این نکته نشان می‌دهد که آدمی از لحاظ رشد و تعالی، امکانات نامحدودی دارد. علاوه براین، قرآن به برزخ اشاره می‌کند (مومنون: ۱۰۲) که می‌تواند به‌معنای حالتی از خودآگاهی باشد که با تغییر در وضع «من» نسبت به‌زمان و مکان مشخص می‌شود. نظری که اکنون در مورد زمان و مکان داریم مبتنی بر ساختمان کنونی جسم ماست. تلاشی این ساختمان باید تغییری از لحاظ زمان و مکان نیز به‌دنبال داشته باشد و شاید که ما با از بین رفتن جسم از حالتی به‌حالت دیگر برویم و جاودان شویم...

علاوه براین، قرآن سخن از رستاخیز می‌گوید که هریک از ما تنها به‌پیشگاه خدا خواهیم رفت (مریم: ۹۵) این بدان معناست که هستی محدود ما بخارگونه نیست. اینجاست که فرد متناهی خواستار تقرب به‌نامتناهی می‌شود.

92. permanent existence

۹۳. بازسازی اندیشه، ص ۱۳۷



## آزادی و جاودانگی من بشری<sup>۱</sup>

قرآن فردیت و بی‌مانندی انسان را با بیان ساده و موثر خود مورد تاکید قرار می‌دهد، که به عقیده من، درباره سرنوشت او به‌عنوان واحدی از زندگی، نظری صریح و قطعی دارد. نتیجه‌ی این نظر قرآن در مورد انسان به‌عنوان فردیتی است که مانند ندارد، یعنی اینکه او تنها مسئول کرده‌های خویشتن می‌باشد، و برای یک فرد غیرممکن است که بار دیگری را هم بردوش کشد، بنابراین قرآن ثواب خریدن و عقیده رستگاری<sup>۲</sup> [اینکه کسی گناه دیگری یا دیگران را به گردن بگیرد] را نفی می‌کند.<sup>۳</sup> سه موضوع کاملاً روشن و مشخص در ارتباط با انسان از قرآن فهمیده می‌شود:

(I) اینکه انسان، برگزیده خداست:

«پس از آن پروردگارش برگزیدش و توبه او پذیرفت و هدایتش کرد»

(طه: ۱۲۲)

(II) اینکه انسان، با همه‌ی اشتباهاتش، جانشین خدا در زمین

است:

«و چون پروردگارت به فرشتگان گفت: من در زمین جانشینی پدید

می‌کنم. گفتند: در آنجا مخلوقی پدید می‌کنی که تباهی کند و خونها

بریزد! و ما تو را به پاکی می ستائیم و تو را تقدیس گویانیم. گفت: من چیزی می دانم که شما نمی دانید.»

(بقره: ۳۰)

«اوست که شما را جانشینان این سرزمین کرده و بعضیتان را به مرتبت بالای بعض دیگر برده تا درباره چیزهایی که به شما داده آزمایشتان کند...»

(اعراف: ۱۶۶)

(III) اینکه انسان، امانت دار یک شخصیت آزاد است که به مسئولیت خویش آن را پذیرفته:

«ما این امانت به آسمانها و زمین و کوهها عرضه کردیم و از برداشتن آن ابا کردند و از آن بترسیدند و انسان آن را برداشت که وی ستم پیشه و نادان بود.»

ولی تعجب آور خواهد بود اگر بدانیم وحدت و یگانگی خودآگاهی انسان که مرکز شخصیت او را شکل می دهد، هرگز به صورتی واقعی در تاریخ اسلام مورد توجه قرار نگرفته است. متکلمان، روح را نوع لطیف تر ماده یا صرفاً عرض می دانستند که با جسم از بین می رود و دوباره در روز داوری آفریده می شود. فلاسفه ی اسلامی از دستگاه فکری یونان الهام می گرفتند. در مورد دیگر مکاتب، لازم به ذکر است که گسترش اسلام سبب شد تا جوامعی مثل نستوریها، یهودیها و زرتشتیان که دارای اعتقادات متفاوتی بودند وارد اجتماع اسلامی شوند، که نگرش فکری آنها با آن فرهنگی شکل گرفته بود که مفاهیمش تسلطی دیرپا بر همه ی آسیای میانه و غربی داشت. این فرهنگ، که در مجموع از ریشه تا برگ و بارش مجوسی بود، تصورش از روح بر مبنای ثنویت است که آن را کم و بیش در اندیشه کلامی اسلام منعکس می یابیم. تنها تصوف مبتنی بر زهد بود که سعی

در شناخت معنای وحدت تجربه درونی داشت که قرآن آن را یکی از سه منبع کسب معرفت عنوان کرده، دو دیگر را تاریخ و طبیعت می‌داند. بالندگی و تکامل این تجربه در حیات دینی اسلام خود را در «انال‌حق» مشهور حلاج به اوج می‌رساند. معاصران حلاج، همانند اخلاف او، این گفته را ناشی از اعتقاد به وحدت وجود می‌دانستند؛ اما قطعاتی که از گفته‌های حلاج باقی ماند، و توسط شرقشناس فرانسوی ماسینیون<sup>۴</sup> گردآوری و منتشر شد، هیچ تردیدی برجای نمی‌گذارد که منظور صوفی شهید نمی‌توانست انکار خدای متعال بوده باشد. بنابراین، تعبیر درست تجربه‌ی حلاج، این نیست که بگوئیم او قطره‌ایست به دریا پیوسته، بلکه وی با آن تجربه و گفته‌ی همیشه ماندنی‌اش، واقعیت و جاودانی «من» بشری را در شخصیتی ژرف‌تر تحقق بخشید و با شجاعت به اثبات رساند. گفته‌ی حلاج تقریباً به صورت اعتراضی به نظر می‌رسد که متوجه متکلمان باشد.<sup>۵</sup> به هر حال، آن‌انکه امروزه به دنبال تحقیق موضوعات دینی هستند، مشکلشان در مورد این نوع از تجربه این است که، در اوائل کاملاً به‌هنجار است، ولی وقتی به کمال می‌رسد، متوجه سطوح ناشناخته‌ی خودآگاهی می‌شود. ابن خلدون بسیار بیشتر از این، لزوم یک روش علمی موثر را برای پژوهش در مورد این سطوح ناشناخته‌ی خودآگاهی احساس می‌کرد. روانشناسی نوین نیز در این اواخر پی به ضرورت چنین روشی برده است، ولی هنوز نتوانسته آنسوی سطوح پر رمز و راز و خصلت ویژه‌ی خودآگاهی را کشف کند. از آنجا که هنوز روشی علمی در اختیار نداریم تا بشود نوعی از تجربه را که بر تصدیقات منطقی نظیر تجربه حلاج مبتنی باشد مورد بررسی قرار دهیم لذا نمی‌توانیم از نیروی آن، که احتمالاً می‌تواند به عنوان یک تجربه، آگاهی و معرفت



به بار آورد سود ببریم. مفاهیم روشهای کلامی، حجابی از اصطلاحات عملاً منسوخ مابعدطبیعی برخورد دارند، و به هیچ روی نمی توانند برای آنانکه دارای زمینه‌ی فکری متفاوتی می باشند سودمند افتند. بنابراین، وظیفه‌ای که امروزه پیش روی مسلمانان قرار دارد بی اندازه خطیر است. مسلمان امروزی باید کل دستگاه اسلام را بدون آنکه کاملاً از گذشته منتزع شود مروری دوباره کند. شاید اولین مسلمانی که ضرورت ایجاد روحی تازه را در اسلام احساس کرد شاه ولی الله دهلوی<sup>۶</sup> باشد. ولی آن کس که اهمیت و سنگینی این وظیفه را به تمام دریافت، جمال الدین اسدآبادی<sup>۷</sup> بود، که ژرف‌نگری او در تاریخ فکر و حیات اسلامی، با تجربه‌ی وسیعش از آدمیان و اطوار و آدابشان، او را حلقه‌ی اتصال زنده‌ای میان گذشته و آینده ساخته است. اگر نیروی خستگی ناپذیر او در یک جهت به کار می افتاد و خود را تماماً وقف اسلام به عنوان یک نظام عقیدتی و ارشادی می کرد، امروزه جهان اسلام، عقلاً، زیربنای محکم‌تری داشت. تنها راه گشوده در برابرمان اینست که ضمن حفظ استقلال فکری، خود را به دانش و آگاهی نوین نزدیک سازیم، آن را محترم بداریم، و تعالیم اسلام را در پرتو آن فهم و تحقیق کنیم - حتی اگر سبب اختلاف نظر با کسانی شود که پیش از ما به این راه رفته‌اند. این شیوه‌ایست که آن را در سخنرانی حاضر ملحوظ خواهم داشت.

در تاریخ تفکر نوین فقط برادلی<sup>۸</sup> بهترین دلیل و مدرک را برای غیرممکن بودن انکار واقعیت «من» به دست داده است. او در کتابش موسوم به پژوهشهای اخلاقی<sup>۹</sup> فرض می کند که «خود» واقعیت دارد، و در کتاب منطق<sup>۱۰</sup> خویش آن را بعنوان فرضیه و پنداشتی موثر می پذیرد. در کتاب نمود و واقعیت<sup>۱۱</sup> خویش، «من» را در معرض آزمونی معاینه‌ای

قرار می دهد. دو بخش از کتاب اخیر او را که زیر عنوان معنا و واقعیت «خود» می باشد، درواقع، می توان نوعی *اوپانیشاد*<sup>۱۲</sup> جدید و امروزی تلقی کرد که درباره ی پنداری بودن *جیو آتما*<sup>۱۳</sup> است. براساس گفته ی او، آزمون واقعیت، رهائی یافتن از بند تناقض است، و چون نقادی او روشن می سازد که مرز محدود تجربه با تضادهای ناسازگاری همچون تغییر و ثبات، و وحدت و کثرت آلوده است، به این جهت می گوید، «من» توهم و پندار محض است، و اضافه می کند: هر نوع نظری که درباره ی «خود» داشته باشیم و آن را احساس، همانندی بخود<sup>۱۴</sup>، روح یا اراده بدانیم، تنها با ضوابط اندیشه می توان آن را محک زد، و اندیشه<sup>۱۵</sup> نیز طبیعتاً امری نسبی است، و هرآنچه که «نسبی» باشد، شامل تناقض هم می شود. به رغم آنکه منطق بی ترحم برادلی «من» را به صورت توده ی مبهم و آشفته ای نشان داده، ولی به ناچار پذیرفته است که «خود» باید «به یک معنا واقعی»، آنهم «واقعیت تردیدناپذیری باشد» به آسانی می توان پذیرفت که «من» در نامحدودی خویش، به عنوان وحدت تجسم یافته ی حیات، ناتمام و ناقص است. طبیعت آن به طور کلی، بگونه ایست که در پی وحدتی فراگیرتر، موثرتر، سنجیده تر و منحصر به فرد می باشد. چه کسی از انواع محیطهای گونه گونی که مورد نیاز «من» است تا به صورت وحدتی کامل انسجام یابد، آگاه است؟ اکنون در مرحله ای از انسجام خویش قرار دارد که بدون آرامش و رخوت دائمی ناشی از خواب نمی تواند کوشش و تلاش خویش را تداوم دهد. گاهی ممکن است انگیزه ای ناچیز وحدتش را درهم بشکند و نیروی نظارت کننده ی آن را خنثی سازد. اندیشه، هراندازه هم که توانائی موشکافی و تجزیه و تحلیل داشته باشد، ولی، احساس «خودی» ما بدان میزان عمیق و

پر قدرت هست که بتواند پذیرش اکراه آمیز پروفیسور برادلی را در مورد واقعیت «من» از گفته‌های او استخراج کند.

بنابراین، مرکز محدود تجربه، واقعی است، گرچه واقعیتش بسیار عمیقتر از آن است که به تعقل درآید. پس وجه مشخصه «من» چیست؟ «من» خود را به صورت وحدتی از آن چیزهایی که به آنها حالات ذهنی می‌گوئیم متجلی می‌سازد. این حالات به صورتِ از یکدیگر جدا و منزوی وجود ندارند. بلکه با یکدیگر دارای معنا می‌شوند. آنها به صورت کل مجموعی وجود دارند، که نام آن ذهن است. با وجود این، وحدت منسجم این حالات وابسته به هم یا، بهتر است بگوئیم، رویدادهای وابسته به هم نوع خاصی از وحدت است، که اساساً با وحدت اجزاء یک شیء مادی تفاوت دارد، زیرا تکه‌های یک شیء مادی می‌تواند به صورت جدا از یکدیگر وجود داشته باشد. حال آنکه، وحدت ذهنی مطلقاً یگانه و واحد است. فی‌المثل نمی‌توانیم بگوئیم که یکی از اعتقادات من در سمت راست یا چپ یکی دیگر از اعتقاداتم قرار گرفته است. و نیز نمی‌توانیم بگوئیم که تمجیدم از زیبایی و شکوه تاج محل با فاصله گرفتنم از شهر آگرا<sup>۱۶</sup> تغییر پیدا می‌کند. اندیشه‌ای که از ذهنم در مورد مکان<sup>۱۷</sup> می‌گذرد ارتباط مکانی با مکان ندارد. درواقع، «من» انواع مختلفی از مکان را می‌تواند اندیشه کند.<sup>۱۸</sup> مکان خودآگاهی بیدار<sup>۱۹</sup> و مکان یا فضای رویا<sup>۲۰</sup> هیچ ارتباط متقابل با یکدیگر ندارند. این دو، در هم نمی‌آمیزند و برهم منطبق نمی‌شوند؛ زیرا برای بدن فقط یک مکان می‌تواند وجود داشته باشد. ولی، «من» از این جهت، مانند بدن محدودیت مکانی ندارد. از سوی دیگر رویدادهای ذهنی و فیزیکی هردو در زمان اتفاق می‌افتند، ولی اندازه‌ی زمانی رویداد «من» اساساً با

اندازه‌ی زمانی رویداد فیزیکی اختلاف دارد. ثبات رویداد فیزیکی به عنوان واقعیته‌ی که حضور دارد در مکان گسترده شده، ثبات «من» در آن تمرکز یافته و با اکنون و آینده‌ی آن در حالتی واحد پیوند خورده است. یک رویداد فیزیکی که شکل می‌پذیرد، طبیعتاً نشانه‌هایی از زمان حاضر را با خود دارد که معلوم می‌دارد از میان استمرار زمانی گذشته است، اما این علائم تنها از استمرار زمان حکایت می‌کنند، نه آن که خود آنها همان استمرار زمان باشند. استمرار زمان حقیقی تنها از آن «من» می‌باشد.

دیگر خصیصه‌ی مهم وحدت «من» افراد ذاتی آن است که مبین منفرد بودن هر «من» است. لازمه‌ی رسیدن به یک نتیجه‌ی قطعی و الزامی، در منطق، آن است که هردو پایه‌ی مقدمات قیاس یعنی صغری و کبری، توامان، مورد قبول فکر یک شخص باشد. اگر ذهن من قضیه‌ی «هر انسانی فانی است» را بپذیرد و ذهن دیگری قضیه‌ی «سقراط انسان است» را قبول داشته باشد، از چنین مقدمه‌ای هیچ نتیجه‌ای حاصل نمی‌شود.<sup>۲۱</sup> تنها زمانی می‌توان به نتیجه رسید که هردو قضیه مورد تائید ذهن من باشد. از سوی دیگر، اشتیاقم برای رسیدن به چیزی معین، اساساً به خودم مربوط می‌شود. و شوقی که از رسیدن به آرزو دست می‌دهد اختصاص به خودم دارد. فرض کنیم اگر همه‌ی افراد بشر به دنبال یک چیز باشند که من نتوانم آن چیز مورد نظر را به دست آوردم، طبیعتاً خرسندی‌ئی که آنان را از رسیدن به آن چیز دست می‌دهد، در من به وجود نمی‌آید. ممکن است دندانپزشک به درد دندانم دل بسوزاند، ولی نمی‌تواند آنچه را که من از درد دندان می‌کشم دریابد. لذات، آلام و آرزوهایم منحصرأً به خودم تعلق دارند، و بخشی از «من» خاص خودم را شکل می‌دهند. احساسات،

تئفرات، محبتها، قضاوتها و تصمیم‌هایم مختص به خودم می‌باشند، فرض که خدا هم باشد، وقتی بیش از یک راه برای عمل پیش رویم گشوده است، نمی‌تواند به عوض من راهی را انتخاب کند، چون احساس و قضاوت مرا ندارد. به همین نحو، برای اینکه شما را اکنون بازشناسم، باید شما را از قبل می‌شناختم. آشنائی‌ام با یک محل یا یک شخص یعنی ارجاع به تجربه‌ی گذشته‌ی خودم، نه ارجاع به تجربه‌ی گذشته‌ی «من» دیگری. این مناسبات مشترک بی‌مانندِ حالت‌های متقابل است که آنها را با واژه‌ی «من»، بیان می‌کنیم و اینجاست که مشکل و سوال بزرگ روانشناسی شروع به خودنمایی می‌کند. ماهیت این «من» چیست؟

مکتب کلامی در اسلام که غزالی نماینده‌ی بارز آن است، «من» را جوهر روحانی بسیط و نابی می‌داند که تقسیم و تغییر نمی‌پذیرد، و به‌طور کلی با گروه حالت‌های ذهنی ما متفاوت است و گذر زمان تاثیری بر آن نمی‌گذارد.<sup>۲۲</sup> تجربه‌ی خودآگاه، دارای وحدت است زیرا حالت‌های ذهنی ما به‌صورت کیفیات بی‌شمار در ارتباط با این جوهر بسیط قرار گرفته‌اند و در مدتی که آن کیفیات در آن جریان می‌یابند بدون تغییر باقی می‌ماند. تنها در صورتی می‌توانم شما را بازشناسم که در فاصله‌ی ادراک نخستین تا عمل کنونی حافظه، بدون تغییر مانده باشم. ولی، بنیاد فکری این مکتب بر فلسفه بود و روانشناسی چندان نقشی نداشت. وجود روح را خواه توضیح واقعیات تجربه‌ی خودآگاه خویش بدانیم، و یا آن رامبنای جاودانگی تعبیر کنیم، از آن بیم دارم که این نظر نه فایده‌ای از دید روانشناسی داشته باشد و نه از لحاظ فلسفی به کارمان آید. سفسطه‌ای که در عقل محض کانت وجود دارد برای دانشجویان فلسفه جدید به‌خوبی شناخته شده است.

براساس گفته‌ی کانت «من می‌اندیشم» که همنشین و همتای هراندیشه‌ای است، وضع صرفاً ظاهری اندیشه است، و می‌دانیم که عبور و نقب زدن از وضع صرفاً ظاهری اندیشه به ذات و جوهر هستی منطقاً نادرست است. حتی گذشته از نحوه‌ی نگرش کانت به موضوع تجربه، تقسیم‌ناپذیری جوهر دلیلی بر بقای آن نیست، زیرا همانطوری که کانت هم متذکر می‌شود، تقسیم‌ناپذیری جوهر، ممکن است مثل یک کیفیت فشرده<sup>۲۳</sup> به تدریج در عدم محو شود یا به ناگهان از بودن باز ایستد، و این، یعنی بی‌تحرك و ثابت بودن جوهر. که از دیدگاه روانشناسی هیچ نفعی ندارد. اولاً، تصور این موضوع که عناصر تجربه‌ی خودآگاه مثل کیفیات هستند برای جوهر روح، دشوار است بدان معنا که، فی‌المثل، وزن یک جسم مادی جزء کیفیت آن جسم است. مشاهده معلوم می‌دارد که تجربه‌ها اعمال خاص مبتنی بر استناد می‌باشند، و به همین سبب، وجودی خاص خود دارند. همانطور که لیرد<sup>۲۴</sup> متذکر می‌شود، تجربه‌ها جهانی تازه را شکل می‌دهند نه آنکه فقط وجوهی تازه در جهانی قدیمی باشند. ثانیاً، تجربه‌ها را حتی اگر به صورت کیفیات بنگریم، نمی‌توانیم کشف کنیم که آنها چگونه ذاتی جوهر روح می‌شوند. بنابراین می‌بینیم که در این فرضیه تجربه‌ی خودآگاه به هیچ روی نمی‌تواند ما را به ماهیت «من» که جوهر روح نامیده شد هدایت کند، زیرا از دید این فرضیه جوهر روح خودش را در تجربه آشکار نمی‌سازد. علاوه بر این باید متذکر شد، با توجه به اینکه احتمال تسلط روح‌های مختلف در زمانهای متفاوت بر یک جسم وجود ندارد، این نظریه نمی‌تواند هیچ توضیح قانع‌کننده‌ای از پدیده‌هایی نظیر دیگرگونی شخصیت ارائه دهد، که سابقاً به تصرف موقت جسم توسط ارواح خبیثه تعبیر می‌شد.

ولی باید گفت اگر یک راه برای رسیدن به «من» و پی بردن به آن وجود داشته باشد، آن هم فقط از طریق تفسیری که تجربه خودآگاه به عمل می‌آورد، ممکن است. بنابراین اجازه دهید به روانشناسی جدید روکنیم تا ببینیم چگونه ماهیت «من» را روشن می‌سازد. ویلیام جیمز خودآگاهی را به صورت «جریان اندیشه» تصور می‌کند، یعنی جریان آگاهانه‌ی تغییرات که تداومشان حس می‌شود. او در این ارتباط یک نوع قاعده‌ی کلی گروه‌جوئی کشف می‌کند که در تجربه‌های ما کار می‌کنند، گوئی «قلا بها»ئی برخود دارند، و بدان وسیله یکدیگر را در جریان سیل آسای حیات ذهنی می‌ریانند.<sup>۲۵</sup> «من» عبارت از احساسات زندگی شخصی است، و بدین سبب بخشی از دستگاه اندیشه محسوب می‌شود. هریک از ضربانهای اندیشه، خواه حاضر یا در حال از بین رفتن، وحدتی است تقسیم‌ناپذیر که شناسا و یادآورنده است. «من»، یعنی جایگزین شدن ضربان تازه‌ی اندیشه به جای ضربانی که در حال محو شدن است، و به همین ترتیب ضربانی که به وجود خواهد آمد تا جای ضربان کنونی را بگیرد. این توصیف از حیات ذهنی، فوق‌العاده استادانه است، ولی با جرات می‌گویم، در مورد خودآگاهی‌ئی که در خویشتن سراغ داریم وفق نمی‌دهد. خودآگاهی مجموعه‌ای از اجزاء و تکه‌ها نیست که با یکدیگر مبادله اطلاعاتی داشته باشند. بلکه یک واحد است که از پیش با حیات ذهنی آمیخته می‌شود. چنین نظری درباره‌ی خودآگاهی، نه تنها هیچ رهنمودی برای «من» نیست، بلکه ما را کاملاً از عنصر نسبتاً پایداری که در تجربه هست نیز غافل می‌سازد. میان اندیشه‌های فانی هیچ پیوستگی وجود ندارد. هنگامی که یکی از ضربانهای اندیشه حاضر می‌شود، دیگری کاملاً محو شده است، پس



اندیشه‌ی حاضر چگونه می‌تواند اندیشه‌ی فانی را که برای همیشه ناپدید شده است، شناسائی کند و جایگزین آن شود. نمی‌خواهم بگویم که «من» برتر و بالاتر از تکه‌ها و اجزائی است که در یکدیگر تاثیر متقابل دارند و ما آن را تجربه می‌نامیم. تجربه درونی همان «من» در زمان کار است. حقیقت «من» را زمانی که در کار ادراک، داوری و اراده نمودن است، درک می‌کنیم. حیات «من» نوع مجاهده و تلاش است که ناشی از هجوم «من» به محیط و هجوم محیط به «من» می‌باشد. «من»، در خارج از عرصه‌ی این مهاجمه قرار ندارد. به عنوان نیروئی آمر و هدایت‌کننده در آن میدان حضور دارد و به یاری تجربه‌اش متشکل و منضبط می‌شود. قرآن در مورد این وظیفه‌ی هدایت‌کنندگی «من» بیانی صریح دارد:

«وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا».

«تو را از روح می‌پرسند، بگو: روح مربوط به (از امر) پروردگار من است و شما جز اندکی علم ندارید.»

(بنی اسرائیل: ۸۵)

برای اینکه معنای واژه‌ی «امر» را دریابیم باید فرقی را که قرآن میان «امر» و «خلق» قائل شده است، در نظر آوریم.<sup>۲۶</sup> پرينجل پتی سون<sup>۲۷</sup> تاسف می‌خورد از اینکه زبان انگلیسی برای بیان ارتباط میان خدا و عالم محسوس<sup>۲۸</sup> [(ملک)] از یکسو و ارتباط میان خدا و «من» بشری [(ملکوت)] از سوی دیگر، تنها یک کلمه‌ی - «آفرینش»<sup>۲۹</sup> - را در اختیار دارد. ولی، زبان عربی از این لحاظ دارای وضع بهتری می‌باشد. این زبان برای بیان دو نوع از فعالیت آفرینشی خدا که برایمان هویداست، دو واژه‌ی «خلق» و «امر» را در اختیار دارد. کلمه‌ی «خلق»



معادل آفرینش، و «امر» برابر هدایت و فرمان<sup>۳۰</sup> است. همانطور که قرآن می‌گوید: آفرینش و فرمان [(امر)] از اوست...<sup>۳۱</sup> آیه‌ای که نقل شد به این معناست که ماهیت اصلی روح، هدایت‌کنندگی است، چرا که از نیروی هدایت‌کننده‌ی خدا نشأت می‌گیرد، گرچه این نکته برای ما سر به مهر است که چگونه «امر» الهی به صورت واحدهائی از «من» به انجام وظیفه می‌پردازد. ضمیر شخصی به کار رفته در کلمه رّی (پروردگارم) - در آیه‌ای که ذکر شد - ماهیت و رفتار «من» را روشنتر می‌سازد. می‌خواهد این را القاء کند که روح، به رغم تنوعاتی که از لحاظ وضع، تعادل و ویژگی دارد، باید چیزی یگانه و واحد در نظر گرفته شود. قرآن می‌گوید:

«بگو هرکس بر طینت خویش عمل می‌کند پروردگارتان داناتر است که راه چه کسی به هدایت نزدیکتر است»

(بنی اسرائیل: ۸۴)

بنابراین شخصیت و طینت واقعی من یک شیء نیست، یک فعل است. تجربه‌ام تنها رشته‌ای از افعالی است که، با یکدیگر در ارتباط متقابل می‌باشند و وحدتی آنها را به قصد هدایت‌کنندگی در یکجا گرد می‌آورد. کل واقعیت من در حالت هدایت‌کننده‌ام قرار دارد. مرا نباید همچون شیء در مکان، یا رشته تجربه‌هایی با نظم زمانی تصور کنید، بلکه مرا باید از احکامم، از حالات اراده‌ام، از اهداف و آرزوهایم، فهم کنید و به تفسیر و بررسی بپردازید.

سوال بعدی این است: «من» چگونه در نظم مکانی - زمانی<sup>۳۲</sup> پدیدار می‌شود؟ تعلیم قرآن در این مورد کاملاً روشن است:

«به راستی که انسان را از مایه‌ای از گل آفریدیم. آنگاه وی را نطفه‌ای

در قرارگاهی استوار کردیم. سپس نطفه را خون بسته کردیم و خون بسته

را گوشت پاره کردیم و گوشت پاره را استخوانها کردیم و استخوانها را گوشت پوشاندیم آنگاه وی را خلقتی دیگر پدید کردیم. بزرگ است خدای یکتا که بهترین آفریدگاران است.»

(مومنون ۱۲-۱۴)

پس «خلقت دیگر» انسان براساس اندامهای بدن آدمی<sup>۳۳</sup> تکامل و توسعه پیدا می‌کند - و این یعنی همان حرکت «من‌ها»ی جزء و تابع از درون «من» ژرفتر که به این وسیله دائماً بروجوم اثر می‌کند و به این ترتیب امکان آن را برایم فراهم می‌آورد تا وحدت منظمی از واحدهای تجربی را بنیاد کنم. بنابراین آیا روح (نفس) و تن آدمی به همان معنا که منظور دکارت بوده است دو چیز مستقل از یکدیگرند، که به طریقی مرموز دارای یگانگی می‌باشند؟<sup>۳۴</sup> به عقیده‌ی من، فرضیه‌ای که ماده را یک وجود مستقل می‌داند، کاملاً بی‌بنیاد است. این فرضیه تنها بر مبنای احساس ما قابل توجیه است، آن هم به این صورت که ماده حداقل بخشی از علت (خلقت یا هستی) فرض شود، که متمایز از نفس خودم می‌باشد. این چیزی که با خودم متفاوت و متمایز است، در فلسفه دکارت بدینگونه فرض شده است که دارای صفات و کیفیات حقیقی است، و این صفات به نام صفات اصلی خوانده می‌شود، که مطابق و همتراز با احساسات حقیقی وجودم می‌باشد، و نظرم را در مورد آن صفات و کیفیات براساس این اصل که علت باید مشابَهت‌هایی با معلول داشته باشد، درست می‌دانم. ولی نیازی نیست که شباهتی میان علت و معلول باشد. اگر موفقیت در زندگی سبب ناکامی شخص دیگری شود، موفقیت من و ناکامی او هیچ شباهتی به هم ندارند. ولی تجربه‌ی روزانه و علم فیزیک، مبتنی بر این فرض می‌باشد که ماده وجود

مستقل دارد. بنابراین، اجازه دهید عجالاً چنین فرض کنیم که تن و روح دو چیز مستقل از یکدیگرند، ولی بگونه‌ای مرموز و ناشناخته دارای وحدت می‌باشند. سخنان دکارت و نظر نهائی او درباره‌ی این مساله، به میزان گسترده‌ای از عقاید مسیحیت در سده‌های نخست که زیر نفوذ مانویت بوده، تاثیر پذیرفته است. به هر حال اگر تن و روح دو چیز مستقل می‌باشند و برهم اثر نمی‌گذارند، پس تغییرات هردوی آنها دقیقاً بر دو خط موازی حرکت می‌کند، و همانطور که لایب‌نیتس اظهار داشت، دارای نوعی هماهنگی از پیش سازمان یافته می‌باشند. این نظر، روح را تبدیل می‌کند به ناظری بی‌اراده که هیچ تاثیری بر رویدادهای تن ندارد. از سوی دیگر، چنانچه بینگاریم که این دو بر یکدیگر تاثیر می‌گذارند، در آن صورت نمی‌توانیم هیچ واقعیت قابل رویتی را بیابیم تا دقیقاً نشان دهد که تاثیر متقابلشان چگونه و در کجا روی می‌دهد، و کدام یک از آن دو آغازگر است. این فکر که روح عضوی از بدن است که از آن برای مقاصد مربوط به فیزیولوژی بهره‌برداری می‌کند، یا این نظر که بدن وسیله‌ای برای هدفهای روح می‌باشد، هردو از دید نظریه تاثیر متقابل به یکسان صحیح می‌باشند. نظریه لانگ<sup>۳۵</sup> در مورد عاطفه نشان می‌دهد که در عمل تاثیر متقابل، بدن آغازگر است. ولی، واقعیت‌هایی وجود دارند که با این نظریه در تناقض می‌باشند، و اکنون جای آن نیست تا به تفصیل از آنها سخن گوئیم. ولی این را باید گفت که حتی اگر بدن آغازگر باشد، روح به عنوان یک عامل پذیرنده در مرحله‌ی معینی از تکامل عاطفه وارد عمل می‌شود، و این در مورد دیگر انگیزه‌های خارجی که به طور پیوسته بر روح تاثیر می‌گذارند به یکسان صادق است. اگر عاطفه‌ای بیشتر رشد می‌کند، یا انگیزه‌ای به کار ادامه می‌دهد، منوط به میزان

توجهی است که به آن می‌نمایم. این روح است که سرانجام در مورد سرنوشت عاطفه یا انگیزه‌ای تصمیم می‌گیرد.

بنابراین هیچکدام از نظریه‌های توازن<sup>۳۶</sup> و تاثیر متقابل، اقناع‌کننده نیستند. ولی روح و تن در عمل، یکی می‌شوند. زمانی که کتابی را از میزم برمی‌دارم، عملی انجام داده‌ام که واحد و غیرقابل تقسیم است. ممکن نیست بتوانیم در این عمل میان آنچه که سهم بدن بوده با آنچه که از آن روح، خطی فاصل ترسیم کنیم. پس هر دو باید وابسته‌ی یک دستگاه باشند، که بنابر گفته‌ی قرآن متعلق به یک دستگاه می‌باشند: «خلق (آفرینش) و امر (هدایت) از اوست»<sup>۳۷</sup> چگونه چنین چیزی قابل درک و تصور است؟ دانستیم، بدن چیزی نیست که در یک خلأ مطلق قرار گرفته باشد، بلکه دستگاهی از رویدادها و فعل‌ها می‌باشد. دستگاه تجربه‌ها که آن را روح یا «من» می‌نامیم نیز دستگاهی از افعال است. این موضوع تمایز میان روح و تن را از بین نمی‌برد، فقط آنها را به هم نزدیکتر می‌کند. خصیصه‌ی «من» خودآفرینی است، فعل‌های سازنده و ترکیب‌کننده‌ی اندامهای بدن تکرار می‌شوند. بدن فعل متمرکز یا نتیجه‌ی عادت<sup>۳۸</sup> روح است، بنابراین تفکیک روح از آن ممکن نیست. عنصر ثابتی در خودآگاهی است، که به همین لحاظ، از خارج مثل چیزی محکم و ثابت به نظر می‌رسد. پس ماده چیست؟ مجموعه‌ای از «من»‌های مرتبه‌ی دانی که وقتی ارتباط و تاثیر متقابلشان به درجه‌ی معینی از هم‌نواختی و وحدت رسید، «من» برتری از میانشان پدیدار می‌شود. رسیدن جهان است به نقطه‌ئی که می‌تواند خود را هدایت کند، آنجا که شاید، حقیقت غائی رمز و رازش را آشکار می‌سازد، و امکانی برای پی بردن به ماهیت نهائی خویش فراهم می‌آورد. سر برآوردن چیزی برتر و عالی از درون چیزی

پست‌تر و دانی واقعی‌تری است که ارزش و اعتلای آنچه را که عالی است زایل نمی‌سازد.<sup>۳۹</sup> این مهم نیست که منشاء یک شیء از کجاست، اهمیت شیء پدیدآینده<sup>۴۰</sup> در ظرفیت، هدایت‌کنندگی و توانائی نهائی است. حتی اگر مبنای حیات روح را صرفاً مادی بدانیم، باز این معنا از آن استنباط نمی‌شود که شیء پدید آینده می‌تواند در آنچه که سبب به وجود آمدن و نمو آن بوده، زایل گردد. همانطور که طرفداران تکامل خلق الساعه<sup>۴۱</sup> به ما می‌آموزند، آنچه که پدید می‌آید در سطح هستی خویش غیر قابل پیش‌بینی می‌باشد و واقعیت تازه‌ایست که نمی‌توان آن را به طریق مکانیکی توضیح داد. درواقع تکامل حیات نشان می‌دهد که گرچه روان در آغاز زیر سلطه عامل مادی است، ولی هرچقدر که نیروی آن رشد می‌کند، تمایلش به زیر سلطه در آوردن عامل مادی بیشتر می‌شود تا بدانجا که ممکن است به وضعی کاملاً مستقل درآید. همچنین، چیزی به نام ماده محض وجود ندارد، به این معنا که دارای مادیتی باشد که به هیچ روی شایستگی پدیدار کردن ترکیب خلاق را که حیات و نفس می‌نامیم نداشته، و نیاز به الوهیتی فوق ادراک داشته باشد تا به آن احساس و روان تزریق کند. «من» نهائی که شیء پدیدآینده را ظاهر می‌سازد، عنصری فطری در طبیعت است، که در قرآن با صفات «ازلی و ابدی، و نمایان و ناشناس»<sup>۴۲</sup> توصیف شده است.

چنانچه ماده را از این دید بنگریم سوآلی بس مهم پیش می‌آید. دانستیم که «من» چیزی جامد و سخت و بدون انعطاف نیست. خویش را با زمان انطباق و سازمان می‌دهد، و با تجربه‌ی شخصی‌اش شکل و قاعده می‌پذیرد. علاوه بر این روشن است که جریانهای علیت از طبیعت به درون «من» و از آن به درون طبیعت جاری می‌شوند. پس

آیا به این ترتیب «من» نقشی در تعیین فعالیتش دارد؟ اگر دارد چگونه است که خودمختاری «من» با رشته‌ی جبرگرایی مکانی - زمانی مرتبط است؟ آیا علیت شخصی نوع مخصوصی از علیت است، یا فقط شکل ناشناخته‌ای از مکانیسم طبیعت می‌باشد؟ برخی مدعی‌اند که آن دو نوع جبرگرایی مانعة‌الجمع نیستند و روش علمی، فعل انسانی را هم شامل می‌شود. ژرف‌اندیشی و تعمق را که عمل انسانی است، جدال و ستیزه‌ی انگیزه‌ها دانسته‌اند، بگونه‌ای که ارتباطی با تمایلات کنونی یا اثری عمل و نیروی آگاهانه و یا غیرآگاهانه‌ی «من» نداشته، بلکه نیروهائی خارجی می‌باشند که در صحنه‌ی ذهن نبردی، به روش گلا دیاتورها، با یکدیگر دارند. ولی انتخاب نهائی در این نبرد به صورت واقعیتی نگریسته شده که از سوی قویترین نیرو انجام می‌گیرد، نه آنکه همچون معلول مادی محض، نتیجه‌ی انگیزه‌های ستیزنده باشد. ولی، قویاً برای این باورم که جدال میان طرفداران جبر و اختیار از فهم نادرست روانشناسی نوین در مورد نیروی دارای هوش سر می‌زند، که در ارائه‌ی این نظریه، بنده وار از علوم مادی تبعیت کرده است، بی‌خبر از آنکه دانشی است مستقل، که مجموعه‌ای از واقعیت‌ها را جهت مشاهده و تحقیق در اختیار دارد. این نظر که فعالیت «من» توالی اندیشه‌ها و افکار است، که نهایتاً قابل تقسیم به واحدهائی از احساس<sup>۴۳</sup> می‌باشد فقط شکل دیگری از ماده‌گرایی ذره‌ای است که شالوده‌ی دانش نوین را تشکیل می‌دهد. از چنین نظری چیزی حاصل نمی‌شود جز آنکه فرضی را در جهت جبری بودن خودآگاهی تقویت می‌کند. ولی، روانشناسی جدید آلمانی، معروف به روانشناسی هیأت‌نگر<sup>۴۴</sup>، این اطمینان خاطر را می‌دهد که بتواند استقلال روانشناسی را به عنوان یک علم حفظ و تضمین کند.

درست مثل نظریه تکامل خلق الساعه که سرانجام موجب استقلال زیست‌شناسی شد. این روانشناسی جدید به ما می‌آموزاند که مطالعه‌ی دقیق در رفتار دارای هوش، مبین این واقعیت است که «درون‌بینی» برتر از توالی احساسات محض می‌باشد. این «درون‌بینی» رابطه‌ای است که «من» از نظر زمانی، مکانی و عملی برای درک کردن اشیاء برقرار می‌سازد، یعنی یافته‌هایی را در یک کل مجموعی انتخاب می‌کند، به این قصد که بعد برای هدفش به کار آید. و این یعنی اختیار. همین احساس تلاش و کوشش در تجربه‌ی فعل دارای هدف و نتیجه است که به واقع مرا در رسیدن به «هدفها»-یم موفق می‌سازد و سبب می‌شود تا متقاعد شوم که به عنوان یک علت شخصی دارای توانائی و کارآئی می‌باشم. خصیصه‌ی ماهوی یک فعل دارای هدف، ژرف‌نگری آن در مورد اوضاع آینده است که به نظر نمی‌رسد با اصلاحات و تعبیرات فیزیولوژی قابل توضیح باشد. حقیقت این است که در رشته‌ی علیت، که سعی داریم برای «من» جایی در آن بیابیم، خود بنائی است مصنوعی که «من» برای مقاصد و اهدافش به وجود آورده است. «من ملزم به زندگی در محیطی پیچیده است و چنانچه آن را به صورت یک دستگاه درنیآورد تا نوعی اطمینان در مورد رفتار اشیاء پیرامونش به او بدهد، نمی‌تواند حیاتش را در آن محیط حفظ کند. محیط را یک دستگاه علت و معلول دانستن بدین معناست که وصف نهائی ذات حقیقت است، بلکه وسیله‌ای ضروری برای «من» می‌باشد. در واقع تفسیر طبیعت بر این روش سبب می‌شود تا «من» با درک محیطش، بر آن فائق آید و بدین وسیله آزادی و اختیار خویش را به دست آورد و آن را گسترش دهد.

بنابراین عنصر هدایت و راهنمائی در فعالیت «من» به روشنی



نشان می‌دهد که «من» علیت شخصیِ آزاد و دارای اختیار است. در حیات و آزادیِ «من» نهائی سهیم می‌شود که، با امکان دادن ظهور یک «من» محدودِ لایقِ ابتکار شخصی، آزادی اراده‌ی خویش را محدود ساخته است. این آزادی رفتار خودآگاه نشأت یافته از نظر «خوَدفعلی»<sup>۴۵</sup> است که در قرآن ذکر شده است. قرآن آیاتی دارد که بی‌تردید شاهی برای مدعاست:

«بگو: این حق از پروردگار شماست، هر که بخواهد ایمان بیاورد و هر که

خواهد منکر شود...»

(الکف: ۲۹)

«اگر نیکی کنید به خویش نیکی کرده‌اید و اگر بدی کنید برای خودتان

است...»

(بنی‌اسرائیل: ۷)

اسلام در واقع موضوع بسیار مهمی را در روانشناسی بشری، که عبارت از ظهور و افول نیروئی است که آزادانه عمل می‌کند، مورد دقت قرار می‌دهد. و مشتاق و دل‌نگران حفظ نیروئی است که، به عنوان عاملی ثابت و کاستی‌ناپذیر در حیات «من» به آزادی عمل می‌کند. تعیین دفعات معین برای نمازهای روزانه که، بنابه گفته‌ی قرآن، «خویشنداری»<sup>۴۶</sup> را از طریق تماس با سرچشمه‌ی نهائی حیات و آزادی در «من» تقویت می‌کند به این منظور است تا «من» را از تاثیر مکانیکی خواب و امور جاری وارهاند. نماز در اسلام وسیله‌ای برای رهایی «من» از جبر و مکانیسم و کسب آزادی است.

ولی، انکار نمی‌توان کرد که فکر مربوط به سرنوشت در سراسر قرآن جریان دارد، این نکته، بخصوص بیشتر از این لحاظ شایان بررسی است که به نظر می‌آید اسپنگلر<sup>۴۷</sup> در کتابش موسوم به انحطاط



غرب<sup>۴۸</sup> گمان کرده است اسلام، «من» را به طور کلی نفی می‌کند. پیش از این نظرم را در مورد «تقدیر» (سرنوشت) آنچنان که از قرآن در می‌یابیم، برایتان توضیح دادم. همانطور که اسپنگلر اظهار می‌دارد، برای آنکه جهان را از آن خود بسازم، دو راه وجود دارد. یک راه آن عقلی است، و راه دیگر را شاید بتوان با توجه به اینکه اصطلاح بهتری در اختیار نداریم، راه حیاتی<sup>۴۹</sup> نامید. راه عقلی شامل فهمیدن جهان به صورت نظام محکم و استوار علت و معلول است. راه حیاتی، پذیرش مطلق ضرورت بی چون و چرای حیات است که به صورت یک کلی نگریسته شده که برای ظاهر ساختن ثروت باطنی خویش زمان تسلسلی می‌آفریند. این راه حیاتی تسخیر عالم همانست که قرآن آن را به «ایمان» تعبیر می‌کند. ایمان فقط یک اعتقاد انفعالی غیرفعال به یک یا چند موضوع خاص نیست، اطمینان زنده‌ایست که از تجربه‌ای کمیاب به وجود می‌آید. تنها شخصیت‌های بزرگ توانائی و صلاحیت آن را دارند که از این تجربه و «تقدیرگرایی» متعالی آن، فراتر روند. از قول ناپلئون نقل شده که گفته است «من یک شیء هستم، نه یک شخص» این نیز طریقی است که تجربه‌ی وحدانیت، خود را با آن می‌نمایاند. در تاریخ تجربه‌ی دینی اسلام، که بنابر قول پیامبر (ص) عبارت از: «به وجود آمدن صفات الهی در انسان» می‌باشد، تجربه‌ی وحدانیت در چنین عباراتی تجلی یافته است: «من حقیقت خلاقم» (حلاج)، «من دهرم» (محمد ص)، «من قرآن ناطقم» (علی ع)، «من سبحانم» (بایزید). این تجربه، در عرفان متعالی اسلامی به صورتی نیست که هویت «من» متناهی با نوعی مجذوبیت در «من» نامتناهی محو و زائل شود، بلکه این نامتناهی است که در آغوش پرمهر متناهی جای می‌گیرد. همانطور که مولوی می‌گوید:

## در رضایش مرضی حق گم شود

این سخن کی باور مردم شود<sup>۵۰</sup>

تقدیرگرایی نهفته در این شیوه تفکر بدان صورت که اسپنگلر پنداشته است نفی «من» نیست، زندگی و نیروی بیکرانی است که هیچ مانعی نمی شناسد، و می تواند کسی را وادارد تا نمازش را در شرائطی که تیرها چون باران در اطرافش فرو می ریزند، باطمأنیه ادا کند.<sup>۵۱</sup>

خواهید گفت به این ترتیب آیا بهتر نیست که بگوئیم بی ارزش ترین نوع تقدیرگرایی طی قرون متمادی برجهان اسلام حاکم بوده است؟ این سخنی راست است و تاریخی به دنبال دارد که گفتار جداگانه ای را می طلبد. در این خصوص همین بس که گفته شود نوع تقدیرگرایی مورد نظر منتقدین اسلامی در اروپا که آن را در واژه ی «قسمت» خلاصه می کنند، بخشی به اندیشه ی فلسفی مربوط می شود، پاره ای بنابر مصلحت سیاسی است، و قسمتی به کاهش تدریجی نیروی محرک زندگی ربط پیدا می کند که اسلام آن را از آغاز کار خویش در پیروانش به وجود آورد. فلسفه، به دنبال یافتن معنائی برای علت که بتوان با خدا برابر کرد، زمان را واسطه ی اصلی میان علت و معلول دانسته، ولی نتوانست به مفهومی جز این برسد که خدای برتر<sup>۵۲</sup> [از ادراک تجربی و مقولات عشر] مقدم<sup>۵۳</sup> برعالم است و از بیرون برآن عمل می کند. به این ترتیب، خدا به صورت آخرین حلقه در سلسله ی علیت تصور شده، و در نتیجه مسبب واقعی هراتفاقی است که در جهان روی می دهد. اکنون دیگر ماده گرایی عملی حکمرانان فرصت طلب اموی دمشق که به دنبال دستاویزی برای سرپوش نهادن بر اعمال زشتشان در کربلا بودند جای توجیه دارد، و نتایج شورش

معاویه علیه طغیانهای مردمی قابل دفاع است. نقل کرده‌اند که معبد<sup>۵۴</sup> به حسن بصری گفته بود که بنی‌امیه مسلمانان را می‌کشتند و افعالشان را به‌امر و اراده‌ی خدا می‌دانستند. حسن در پاسخش گفت: «این دشمنان خدا دروغ می‌گویند.» به این ترتیب، به رغم اعتراضات گسترده‌ی علمای اسلام نوعی تقدیرگرایی بی‌ارزش اخلاقی چهره نشان داد، و نظریه معروف به «امر مقدر» به وجود آمد تا از منابع قطعی گروهی حمایت کند. این موضوع هیچ جای تعجب ندارد. در زمان خود ما هم، فلاسفه نوعی توجیه عقلی برای بافت جامعه مبتنی بر سرمایه‌داری وضع کرده، آن را غایت مطلوب پنداشته‌اند. نظر هگل در مورد حقیقت و هستی که آنها را جز عقل نامتناهی نمی‌داند، این نتیجه را می‌دهد که همه‌ی نمودهای واقعی و هرچه که متحقق است ذاتاً معقول می‌باشند، و یا اگوست کنت<sup>۵۵</sup> که جامعه را همچون بدن آدمی یا حیوان، مجموعه‌ای از اندامها می‌داند که برای هریک وظیفه‌ی همیشگی خاصی تعیین شده است، شواهدی بر این نکته می‌باشند. به نظر می‌رسد همین قضیه در اسلام هم پیش آمده است. ولی از آنجا که مسلمانان توجیه شیوه‌های متنوع تفکرشان را پیوسته در قرآن می‌جستند. حتی به رغم معنای صریح آیات، آنها را به مذاق خود تاویل می‌کردند، از این رو تفسیر مبتنی بر تقدیرگرایی تاثیر بسیار زیادی بر مسلمانان داشته است. در این رابطه، می‌توانستم شواهد فراوانی از تفاسیری که نادرستی آنها آشکار است نقل کنم، ولی این موضوعی است که خود گفتار جداگانه‌ای می‌خواهد، و اکنون نیز وقت آن است تا به مسئله‌ی مربوط به جاودانگی روح بپردازم.

در هیچ عصری جز زمان ما، تا بدین میزان در مورد مسئله‌ی جاودانگی روح مطالب گونه‌گون به رشته تحریر در نیامده است،

آثاری از این دست به رغم پیروزیهای ماده‌گرائی جدید به‌طور پیوسته رو به‌فزونی است. ولی، براهین مابعدالطبیعی محض نمی‌توانند نظری قطعی و مطمئن در مورد جاودانگی شخصی ارائه کنند. در تاریخ اندیشه اسلامی، ابن‌رشد مسأله‌ی جاودانگی را به‌مابعدالطبیعه محض نزدیک ساخت و از این دید مورد دقت قرار داد، که به‌نظر من هیچ نتیجه‌ای به‌دست نیاورد. او حس و عقل را از یکدیگر جدا دانست و این شاید به‌سبب دو اصطلاح «نفس» و «روح» بوده باشد که در قرآن بکار رفته است. این اصطلاحات، که ظاهراً اشاره‌ایست بر تقابل میان دو اصل متضاد در انسان، بسیاری از متفکران اسلامی را گمراه کرده است. ولی اگر، این ثنویت ابن‌رشد براساس قرآن بوده باشد، از آن می‌ترسم که دچار اشتباه شده باشد؛ زیرا به‌نظر نمی‌رسد کلمه «نفس» در قرآن، در هیچیک از معانی فنی و اصطلاحی که متکلمان اسلامی اندیشیده‌اند، به‌کار رفته باشد. براساس نظر ابن‌رشد، عقل، جزئی از بدن نیست، بلکه به‌طبقه دیگری از هستی تعلق دارد و وجودی است که به‌طور مستقل اعتلاء می‌یابد. این فکر آشکارا به‌این معنا است که چون واحد عقل به‌طور مستقل اعتلاء می‌یابد، پس ظهور آن به‌صورت واحدهای متعدد در آدمیان بی‌شمار، چیزی جز یک پندار محض نیست. همچنانکه رنان<sup>۵۶</sup> می‌اندیشید، ممکن است منظور از وحدت ابدی عقل، بقای انسانیت و تمدن باشد، که به‌تحقیق به‌معنای جاودانگی شخصی نمی‌باشد. درحقیقت نظر ابن‌رشد شبیه به‌عقیده‌ی ویلیام جیمز در مورد مکانیسم متعالی خودآگاهی می‌باشد که برای مدتی بریک واسطه‌ی مادی عمل می‌کند و سپس آن را با سهل‌انگاری تمام از دست می‌دهد.

در دوران جدید محور برهان در اثبات جاودانگی شخصی، به‌طور

کلی بر پایه‌ی اخلاق می‌گردد ولی دلایل اخلاقی، نظیر آنچه کانت وضع کرده، و اصلاحات جدیدی که بر آن صورت گرفته است، یا منوط به نوعی ایمان در انجام دادن خواست‌های قانون و عدالت است، یا بر پایه‌ی کار بی‌مانند و منحصر به فرد انسان به عنوان طالب فردی آرمانهای نامحدود است. از نظر کانت جاودانگی روح خارج از چشم‌انداز عقل نظری، از اصول موضوعه‌ی عقل عملی می‌باشد، و امر بدیهی خودآگاهی اخلاقی انسان است. آدمی طالب و خواهان خیر اعلی<sup>۵۷</sup> می‌باشد که هم متضمن پرهیزگاری و فضیلت است و هم شادی و سعادت با خود دارد، اما براساس نظر کانت، فضیلت و سعادت، و وظیفه و تمایل، مفاهیمی نامتجانس هستند. وحدت این دو در کسی که خواهان خیر اعلی است، با زندگی کوتاه در جهان محسوس میسر نیست. پس، به این نتیجه سوق داده می‌شویم که، اصل مسلمی به نام بقای حیات [(روح)] برای رسیدن تدریجی انسان به کمال لازم است، تا وحدت مفاهیم مانعة الجمع فضیلت و سعادت در او امکان‌پذیر شود، و لاجرم چاره‌ای نمی‌ماند جز آنکه بگوئیم خدائی وجود دارد که این وحدت را فراهم می‌آورد. ولی، معلوم نیست چرا [کانت] به کمال رسیدن فضیلت و سعادت را نیازمند زمان نامحدود می‌داند، و خدا چگونه می‌تواند میان مفاهیم مانعة الجمع وحدت برقرار سازد. این براهین مابعدالطبیعی غیر قاطع و بی‌نتیجه بسیاری از متفکران را بدانجا کشانده است که خود را محصور در اعتراضات ماده‌گرائی جدید ببینند، که خلود روح را نفی می‌کند، و خودآگاهی را صرفاً وظیفه خاص مغز انسان می‌داند، که با توقف کار مغز، از پویائی باز می‌ایستد. ویلیام جیمز می‌اندیشد که این اعتراض به خلود روح، تنها در صورتی معتبر است که بر کار مورد بحث فایده‌ی

تولیدی<sup>۵۸</sup> مرتب باشد. فقط با توجه به این واقعیت که بعضی تغییرات ذهنی با بعضی دگرگونیهای بدنی همزمان است<sup>۵۹</sup>، نمی توان حکم کرد به اینکه دگرگونیهای ذهنی حاصل تغییرات بدنی می باشد. این کار نباید الزاماً فایده‌ی تولیدی داشته باشد، می تواند مانند چکاندن ماشه تفنگ عملی اختیاری و یا مثل بازتاب نور از جسمی صیقلی، انعکاسی باشد. از این فکر چنین برمی آید که حیات درونی ما بستگی به عمل نوعی مکانیسم متعالی خودآگاهی در وجود ما دارد، که به طریقی یک واسطه‌ی مادی را برای مدتی کوتاه از روی تفنن برمی‌گزیند، و هیچ اطمینان خاطری از تداوم محتوای تجربه‌ی واقعی به ما نمی‌دهد. در سلسله سخنرانیهایی که پیش از این داشتم روش خاص برخورد با ماده‌گرائی را بیان کردم. علم برای تحقیق و بررسی ضروری است که فقط بعضی از جنبه‌های خاص حقیقت را انتخاب کند و بقیه جوانب را رها سازد. چنانچه علم مدعی شود که تنها همان جنبه‌هایی از واقعیت‌ها را که انتخاب کرده، شایسته تحقیق و بررسی است، به جزمیت محض دچار شده است. بی‌هیچ تردیدی، انسان جنبه‌ی مکانی دارد، اما تنها جنبه آدمی این نیست. جنبه‌های دیگری هم مثل: ارزیابی، خصیصه‌ی واحد تجربه‌ی غایتمند و جستجوی حقیقت وجود دارد که علم باید الزاماً از تحقیق آنها صرف‌نظر کند، زیرا فهمشان نیاز به مقولاتی دارد که با اصول علم متفاوت است.

با وجود این، در تاریخ اندیشه معاصر یک نظر مثبت در مورد بقای روح وجود دارد، منظورم نظریه «دور جاودان»<sup>۶۰</sup> نیچه<sup>۶۱</sup> است. این نظر، نه تنها بدان سبب که نیچه آن را با شور و حالی پیامبرگونه ابراز می‌دارد در خور بررسی است، بلکه بدین جهت که کشش و کوششی در افکار جدید آشکار می‌سازد نیز قابل تأمل است. نظریه مذکور مثل

یک الهام شاعرانه در زمانی که به ذهن نیچه رسید به اندیشه‌ی دیگران هم خطور کرد، ولی منشأ آن را در ذهن هربرت اسپنسر<sup>۶۲</sup> می‌باید جست. فی الواقع جنبه‌ی آرمانی این نظریه بیش از دلیل منطقی آن برای پیامبر جدید جالب بوده است. این خود شاهی برای امر است که تصدیق و اثبات اشیاء، پیش از آنکه کار مابعدالطبیعه باشد، بیشتر به الهام ربط پیدا می‌کند. ولی با این همه، نیچه به نظریه‌اش شکلی استدلالی داد، و چون چنین است آن را شایسته‌ی تحقیق و بررسی می‌بینیم. قول او براین فرض مبتنی است که مقدار نیرو در عالم کم و زیاد نمی‌شود و در نتیجه محدود است<sup>۶۳</sup>. به نظر او مکان (فضا) فقط صورتی ذهنی است؛ و این سخن بی‌معناست که بگوئیم جهان در مکان، یعنی در یک خلأ مطلق قرار گرفته است. ولی، نیچه در مورد موضوع زمان با کانت و شوپنهاور هم عقیده است. می‌گوید زمان یک صورت ذهنی نیست، فرآیندی واقعی و نامتناهی است که تنها به شکل «دوره‌ای»<sup>۶۴</sup> و متناوب قابل تصور است. از اینرو معلوم می‌شود که در یک فضا یا مکان خالی متناهی چیزی به نام هدر رفتن نیرو وجود ندارد. مراکز این نیرو معدود، و تعداد ترکیب آنها کاملاً قابل احتساب است. برای این نیروی همیشه فعال نه آغاز و انجامی وجود دارد، نه تعادل و موازنه‌ای، و نه تغییر اولین و آخرین متصور است. از آنجا که زمان نامحدودی گذشته است، بنابراین تاکنون همه‌ی ترکیب‌هایی که می‌توانست در مراکز نیرو صورت پذیرد، انجام یافته است. هیچ رویداد تازه‌ای در عالم رخ نمی‌دهد، هرآنچه اکنون اتفاق می‌افتد قبلاً در اجزاء بی‌شمار زمان اتفاق افتاده است، و به همین نحو در آینده هم تداوم خواهد یافت. به نظر نیچه ترتیب وقوع رویدادها در عالم، از آن رو که زمان نامحدودی گذشته است،



باید ثابت و غیر قابل تغییر باشد، و رفتار مراکز نیرو، با توجه به گذشت این زمان نامحدود، باید شکل ثابت و قطعی خویش را تاکنون گرفته باشد. همان واژه‌ی «دور»<sup>۶۵</sup> مفهوم این تغییرناپذیری و ثبات را در خود دارد. علاوه بر این، باید نتیجه بگیریم که ترکیبی از مراکز نیرو که یک بار روی داده است باید بازگشتی همیشگی داشته باشد، وگرنه هیچ ضمانتی حتی برای بازگشت ابر انسان<sup>۶۶</sup> نخواهد بود.

«همه چیز بازگشته است: از شعرای یمانی گرفته تا عنکبوت، و اندیشه‌های تو در این لحظه و این آخرین اندیشه‌ی تو که هرچیزی باز خواهد گشت. ای برادر! پیمانه‌ی عمر تو، چونان محفظه‌های ساعت شنی، پیوسته پر خواهد شد، هیچگاه خالی نخواهی ماند. این مداری که تو در آن چون ذره‌ای هستی، دوباره درخشیدن خواهد گرفت.»

دور جاودان نیچه چنین است. فقط نوع نامنطف‌تری از مکانیسم می‌باشد که بر واقعیتی مسلم قرار نگرفته، بلکه تنها یک فرضیه‌ی علمی است. همچنین، با مساله‌ی زمان به‌طور جدی برخورد نکرده است. زمان را عینی و صرفاً به‌صورت رشته‌ای نامتناهی از رویدادها می‌نگرد که بارها و بارها تکرار می‌شود و باز دور تازه از سر می‌گیرد. چنانچه زمان، به‌صورت یک حرکت دورانی دائمی تصور شود جاودانگی را به‌طور مطلق ناپایدار می‌سازد. نیچه خود به این موضوع پی برده است، و عقیده‌اش را، نه به‌عنوان جاودانگی بلکه به‌صورت نظری در مورد حیات که پشتوانه‌ی جاودانگی است و آن را قابل دوام می‌سازد، وصف می‌کند. آنچه که بنابر قول نیچه، جاودانگی را پایدار می‌سازد چیست؟ آن چیز، همان انتظاری است که از یک دور [زمانی] ترکیب مراکز نیرو می‌رود که وجود مرا می‌سازد و عاملی ضروری در به‌وجود آمدن ترکیب آرمانی است که نیچه به نام «ابرانسان»



می خواند. ولی ابرانسان به دفعات نامتناهی در زمانهای پیش از خود وجود داشته است. تولدش غیرقابل اجتناب است، چنین دورنمایی چگونه می تواند شوقی در من برانگیزاند؟ آدمی مشتاق چیزهایی است که به طور مطلق نو و تازه باشد. به نظر نیچه چیزی مطلقاً نو و تازه وجود ندارد تا به اندیشه در آید، این فکر چیزی جز اعتقاد به تقدیر نیست منتها با مفهومی بدتر از آنچه که در کلمه «قسمت» وجود دارد. چنین عقیده ای، صرفنظر از آنکه جامعه ی بشری را برای مبارزه با مصائب حیات برنمی انگیزاند، بلکه میل به تلاش را در او ویران، و کُشش و کوشش «من» را به سکون بدل می سازد.

اکنون بازگردیم به آنچه که قرآن می آموزاند. دیدگاه قرآن در مورد سرنوشت بشر تا حدودی برپایه ی زیست شناسی است. اینکه می گویم تا حدودی از آن روست که قرآن در این مورد اظهاراتی صریح از نوع زیست شناسی دارد که فهم آنها بدون تاملی ژرفتر در ذات حیات میسر نیست. برای مثال «برزخ» را به صورت کیفیت و حالت بیان می کند و این شاید به واسطه ی نوعی تعلیق است که میان مرگ و قیامت وجود دارد. به نظر می آید از قیامت و رستاخیز [مورد نظر قرآن] نیز تصور دیگری شده است. دلیل قرآن در مورد قیامت، به خلاف مسیحیت، مبتنی بر رستاخیز فعلی و جسمی یک شخص تاریخی نیست. چنین به نظر می رسد که قرآن رستاخیز را به صورت پدیده ای که در کل عالم حیات روی می دهد، می نگرد و استدلال می کند، که به یک معنا، حتی شامل پرندگان و جانوران نیز می شود.

(انعام: ۳۸) ۶۷

اما، پیش از آنکه وارد جزئیات نظر قرآن در مورد جاودانگی شخصی شویم، سه نکته را باید مورد توجه قرار دهیم که نص صریح

قرآن است و احتمال اختلاف نظر در مورد این آیات وجود ندارد، و نباید داشته باشد.

(I) نخست اینکه «من» آغازی در زمان دارد، و در ترتیب مکانی - زمانی پیش از ظهورش وجود نداشته است.

(II) دیگر اینکه، بنابر نظر قرآن، امکان بازگشت براین خاک وجود ندارد. آیاتی که خواهد آمد این معنا را روشن می سازد:

«و چون مرگ یکیشان در رسد گوید پروردگارا! مرا بازگردان. شاید در مورد آنچه ترک کرده ام عملی شایسته کنم. هرگز، این کلمه ایست که وی (پروردگار) گوینده آنست، پیش رویشان حایلی (برزخی) هست تا روزی که برانگیخته شوند.»

(مومنون: ۹۹-۱۰۰)

«قسم به ماه، زمانی که کامل می شود. به تحقیق از حالتی به حالت دیگر خواهید رفت.»

(انشقاق: ۱۸-۱۹)

«... آن نطفه که می ریزید. شما آفرینش آن می کنید یا ما آفریدگاریم؟ ما مرگ را میان شما مقدر کردیم (و کسی که بر قدرت ما پیشی نمی گیرد. اگر بخواهیم شما را نابود کرده و مخلوقات دیگری مانند شما بیافرینیم)<sup>۶۸</sup> در آنحال که نمی دانید از نو زنده اتان کنیم.»

(واقعہ: ۵۸-۶۱)

(III) سوم اینکه محدودیت بدبختی نیست:

«در آسمانها و زمین هیچکس نیست مگر به بندگی به سوی خدا آمدنیست. خدا همه را احضار کرده و شمارششان کرده است، شمار کامل. و همگی شان روز قیامت تنها به پیشگاه خدا شوند.»

(مریم: ۹۳-۹۵)

این نکته‌ی بسیار مهمی است و باید به دقت فهمیده شود تا نگرشی درست از نظریه اسلامی در مورد رستگاری به دست آید. «من» متناهی به واسطه فردیت بی بدیل خویش به «من» نامتناهی نزدیک می‌شود تا در نتایج اعمال گذشته‌ی خویشتن نظر کند و امکانات آینده‌اش را مورد داوری قرار دهد.

«سرنوشت هرانسانی را به گردنش آویخته‌ایم و روز رستاخیز برای او نامه‌ای پدید آوریم که آن را باز شده ببند (گویند): نامه خویش بخوان که امروز شخص تو حسابگر خویش باشی بس است.»

(بنی اسرائیل: ۱۳-۱۴)

سرنوشت نهائی بشر هرچه باشد، مسلماً آزادی کامل ناشی از محدودیت را به صورت بالاترین حالت سعادت بشری نمی‌نگرد. «پاداش مستمر» بشر عبارت از رشته تدریجی او در: تملک نفس، منحصر به فرد بودن و میزان فعالیتش بعنوان یک «من» می‌باشد. حتی رویداد «کن فیکون شدن عالم»<sup>۶۹</sup> که بلافاصله پس از آن، روز داوری است، نمی‌تواند بر آرامش کامل یک «من» که بالندگی تمام یافته تأثیری داشته باشد.

«و در صور دمیده شود و هر که در آسمانها و زمین هست، جز آنکسی

که خدا خواهد، بیهوش شود...»

(رمز: ۶۸)

چه کسی می‌تواند از این قاعده مستثنی باشد؟ جز آن کسی که به عنوان یک «من» به همان بالاترین میزان فعالیت رسیده باشد. اوج این تکامل زمانی فرا می‌رسد که «من» متناهی، حتی در حالت تماس رویارو با «من» فراگیر، کاملاً قادر به تملک نفس خویش باشد. به همان صورت که قرآن درباره‌ی رویت پیامبر از «من» نهائی بیان می‌دارد:

«نه دیده او خیره گشت و نه منحرف شد.»

(نجم: ۱۷)

آرمان انسان کامل در اسلام چنین است. در این مورد تعبیری زیباتر از آنچه که یک بیت شعر فارسی در مورد تجربه‌ی اشراق الهی پیامبر اکرم بیان می‌دارد، در هیچ کجا نمی‌توان یافت:

موسی ز هوش رفت به یک جلوه صفات

تو عین ذات می‌نگری، در تبسمی

بدیهی است که چون تصوف مبتنی بر عقیده‌ی وحدت وجود نمی‌تواند موافقتی با این نظر داشته باشد، مسائل و مشکلاتی از نوع فلسفی ایجاد می‌کند: چه مانعی برای وحدت نامتناهی و «من‌ها»ی متناهی وجود دارد؟ آیا امکان دارد «من» متناهی، به همان صورت که هست، بتواند محدودیت خویش را در کنار «من» نامحدود حفظ کند؟ مسائلی این چنین ناشی از فهم نادرست در مورد ذات حقیقی نامتناهی است. منظور حقیقی از نامحدود بودن، وسعت و گستردگی نامتناهی نیست تا فهم آن تنها در صورتی ممکن باشد که همه گستردگیهای موجود محدود را دربرگیرد. ماهیتش در وسعت نیست، در شدت و قوت آنست. آن لحظه‌ای که دیده‌امان به نشانه‌های قوت او خیره می‌شود، اندک اندک به این نکته پی می‌بریم که: هرچند «من» متناهی از نامتناهی جدا نیافتاده. ولی باید از آن مجزا باشد. از لحاظ گستردگی، در ترتیب مکانی - زمانی که به آن تعلق دارم، جذب شده‌ام. و از نظر شدت و قدرت، همان ترتیب مکانی - زمانی را به صورت «غیر»ی در برابر می‌بینم که کاملاً با او مغایر می‌باشم. از نامتناهی جدا، ولی به‌طور ذاتی با آن در ارتباط هستم و رشته‌ی تداوم حیاتم بسته به اوست. با این سه نکته که به روشنی درک شد، مشکلی برای

فهم بقیه نظریه نمی ماند. بنا به گفته ی قرآن، طریق پیوستن به معنا و حقیقت عالم برآنکه می خواهد جاودانه شود، گشوده است.

«مگر انسان پندارد که بیهوده رها شود. مگر مایه ای از منی نبود که ریخته می شد. پس، خون بسته ای شد و خدایش بیافرید و پیرداخت. و از او دو قسم ماده و نر پدید کرد. چگونه این خدا قادر نیست که مردگان را زنده کند؟»

(قیامه: ۳۶ - ۴۰)

بسیار بعید به نظر می رسد وجودی که سیر تکاملی آن میلیونها سال به طول انجامیده، به صورت چیزی بی مصرف دور انداخته شود. بلکه می تواند به صورت یک «من» که همیشه در حال رشد معنوی است و خود را مصفا می کند، به حقیقت عالم پیوندد:

«سوگند به جان و آنکه جان را پیرداخته. و بدکاری و پرهیزکار بودنش را به او الهام کرده. هرکه جان مصفا کرد رستگار شد. و هرکه آن را بیالود زیانکار.»

(شمس: ۷ - ۱۰)

چگونه می توان جان را مصفا کرد و آن را از آلوده شدن رهانید؟ قرآن می گوید: با عمل:

«بزرگ است آنکه پادشاهی به کف اوست و او به همه چیز تواناست. همانکه مرگ و زندگی آفرید تا امتحانتان کند کدام تان به عمل بهترید و او نیرومند آمرزگار است.»

(ملک: ۱ - ۲)

زندگی عرصه ای برای فعالیت [آزاد] «من» و مرگ، اولین آزمون فعالیت ترکیبی<sup>۷۰</sup> آنست. چیزی به نام اعمال شادی آور و حزن انگیز وجود ندارد، اعمال انسان یا نگاهبان «من» می باشند و یا آن را از بین

می‌برند. عمل، هم می‌تواند «من» را به انحلال سوق دهد، و هم خط مشی آینده‌اش را به او تعلیم کند. شرط اصلی عملِ نگاهداری و حفظ «من»، خواه متعلق به خودم باشد یا دیگران، محترم داشتن آن است. پس، جاودانگی حق ما نیست، جز آنکه با تلاش شخصی حاصل شود. از میان آفریدگان تنها بشر شایسته جاودانه شدن است. ملال‌انگیزترین خطای ماده‌گرایی این است که گمان می‌کند خود آگاهی محدود را آن توان هست تا از همه‌ی حقایق یک موضوع آگاه شود. فلسفه و علم تنها یکی از راههای رسیدن به حقیقت یک موضوع است. راههای دیگری هم برای پی بردن به حقایق وجود دارد و آن فنای بدن است، چنانچه اعمال کنونی ما بتواند «من» را علیه هراس و لرزه‌ای که ناشی از فَنای جسمانی است کاملاً تجهیز کنند، آنگاه مرگ، تنها گذری است از حالتی به حالت دیگر، که قرآن آن را به عنوان «برزخ» شرح می‌دهد. از آثار مبتنی بر تجربه‌ی اهل تصوف چنین برمی‌آید که برزخ حالتی از خودآگاهی است که در نگرش «من» نسبت به زمان و مکان تغییر به وجود می‌آورد. چیزی که غیرمحمتمل باشد در آن وجود ندارد. هلمهولتس<sup>۷۱</sup> اولین کسی بود که کشف کرد: مهلتی می‌باید تا تهییج عصبی تبدیل به خودآگاهی شود. اگر چنین باشد. نظری که اکنون درباره‌ی زمان داریم مبتنی بر ساختمان فیزیولوژیکی کنونی ما می‌باشد، و اگر «من» پس از زوال این ساختمان زنده بماند، کاملاً طبیعی به نظر می‌رسد که در نگرش ما نسبت به زمان و مکان تغییری به وجود بیاید. چنین تغییری برایمان ناشناخته نیست. تمرکز بی‌اندازه‌ی تاثرات که در خواب دست می‌دهد، و نیروی یادآوری که گاه در زمان نزع به اوج می‌رسد، حکایت از آن دارند که معیارهای دیگری برای «من» در شناخت زمان وجود دارد. بنابراین،

به نظر نمی‌رسد، برزخ کیفیت صرفاً انفعالی حالت انتظار باشد، بلکه حالتی است که «من» در آن نگاهی به چهره‌های تازه‌ای از حقیقت می‌اندازد، و خویش را برای سازگاری با این چهره‌ها آماده می‌سازد. بخصوص برای «من‌ها»ئی که رشد معنوی کامل یافته و با کیفیات عمل تثبیت شده‌ی خویش در ترتیب خاص مکانی - زمانی رو به تکامل رفته‌اند، باید مرحله‌ای از اعتلای عظیم روحی باشد، و احتمالاً برای «من‌ها»ئی که تا بدان پایه از خوشبختی نرسیده‌اند، معنای زوال و نیستی بدهد. با وجود این، «من» باید به مبارزه‌اش ادامه دهد تا زمانی که بداند پیروزی در رستاخیز مسلم است. بنابراین، رستاخیز یک رویداد خارجی و بیرونی نیست. مقصد و هدف نهائی فرآیند حیاتی در درون «من» می‌باشد. رستاخیز خواه فردی باشد یا جهانی<sup>۷۲</sup> چیزی بیش از نوعی سیاه‌برداری از اعمال گذشته‌ی «من» و امکانات آینده‌ی آن نیست. حجت قرآن در مورد پدیده‌ی پیدایش دوباره‌ی «من» برقیاس پیدائی نخستین آن است:

«انسان گوید: وقتی بمردم چگونه زنده‌ی پدیدار می‌شوم. مگر همین

انسان بیاد ندارد که ما از اول او را آفریدیم و هیچ نبود.»

(مریم: ۶۶-۶۷)

«ما مرگ را میان شما مقدر کردیم (و کسی بر قدرت ما پیشی نمی‌گیرد.

اگر بخواهیم شما را نابود کرده و مخلوقات دیگری مانند شما بیافرینیم)<sup>۷۳</sup>

در آن حال که نمی‌دانید از نو زنده‌اتان کنیم. شما که آفرینش نخستین را

دانسته‌اید، چرا پند نمی‌گیرند.»

(واقعۀ ۶۰-۶۲)

انسان اول بار چگونه پدید آمد؟ دلیل صریح و محکمی که در دو آیه اخیر وجود دارد، در واقع چشم‌انداز تازه‌ای پیش روی فلاسفه

اسلامی گشوده است. جاحظ (ف. ۲۵۵ هـ) اولین کسی بود که به موضوع تغییر در حیات حیوانات که بر اثر مهاجرتها و یا به طور کلی تحت تاثیر محیط پیش می آید، اشاره کرد. انجمن معروف به «اخوان الصفا»<sup>۷۴</sup> این نظر جاحظ را با شرح و تفصیل بیشتری در رسائل خود آورد. اما ابن مسکویه (ف. ۴۲۱ هـ) اولین متفکر اسلامی بود که نظریه ای روشن و از بسیاری جهات نو، در باب منشأ انسان ارائه داد. اینکه مولوی موضوع جاودانگی را به صورت تکامل تدریجی مبتنی بر زیست شناسی می نگرد، و آن را همچون بعضی از فلاسفه ی اسلامی، مساله ای نمی داند که حل آن بسته به دلائل فلسفی و مابعدالطبیعی باشد، امری کاملاً طبیعی و مسلم است که با روح قرآن سازگاری دارد. ولی نظریه تکامل، در دنیای امروز بجای آنکه امید و میل به زندگی را فزونی دهد، ناامیدی و نگرانی خاطر به بار آورده است. دلیل آن را باید در فرضیه نادرست جدیدی جستجو کرد که می گوید تکامل زیست شناختی آخرین حرف در ساختار کنونی انسان، چه از نظر روحی و چه از لحاظ فیزیولوژیکی است. جهان امروز اندیشمندی چون مولوی را می طلبد تا امید بیافریند و آتش اشتیاق و شیدائی به حیات را در جانها برافروزد. این ابیات بی مانند را از او نقل می کنم:

آمده اول به اقلیم جماد

وز جمادی در نباتی اوفتاد

سالها اندر نباتی عمر کرد

وز جمادی یاد ناورد از نبرد

وز نباتی چون به حیوانی فتاد

نامدش حال نباتی هیچ یاد



همچو میل کودکان با مادران  
 سر میل خود نداند در لبان  
 باز از حیوان سوی انسانیش  
 می کشد آن خالق که دانیش  
 همچنین اقلیم تا اقلیم رفت  
 تا شد اکنون عاقل و دانا و زُفت  
 عقل‌های اولینش یاد نیست

هم از این عقلش تحول کرد نیست<sup>۷۵</sup>

با این همه، نکته‌ای هست که سبب اختلاف عقیده‌ی فراوان میان فلاسفه و متکلمان اسلامی شده است و آن این که آیا پدید آمدن مجدد انسان مستلزم آن است تا همچون گذشته، جسمی و به صورت مادی (فیزیکی) باشد. اکثر آنان، از جمله شاه ولی‌الله<sup>۷۶</sup>، آخرین متکلم بزرگ اسلام، متمایل به این فکر هستند که آفرینش مجدد انسان، دست کم مستلزم نوعی واسطه‌ی مادی است که با محیط جدید «من» هماهنگ باشد. به گمانم این نظر، عمدتاً به این واقعیت ربط می‌یابد که «من»، به عنوان یک فرد، بدون در نظر گرفتن نوعی ارجاع مکانی<sup>۷۷</sup> یا زمینه‌ی تجربی، غیرقابل تصور است. آیات زیر، این نکته را روشن می‌سازد:

«... و کافران گویند: این چیزی عجیب است. چگونه وقتی مردیم و خاک شدیم (زنده می‌شویم) این بازگشتی دور (و غیرممکن) است. ما می‌دانیم که زمین از آنها چه کم می‌کند و نزد ما نامه‌ای نگهدارنده (حسابها) است.»  
 (ق ۲-۴)

به عقیده‌ی من این آیات به روشنی معلوم می‌دارند که در طبع جهان این امکان نهفته است تا نوعی وجود خارجی را که برای

حسابرسی نهائی جزئیات اعمال بشر ضروری است، حتی پس از تلاشی و تجزیه کالبدی که فردیت<sup>۷۸</sup> انسان را در محیط کنونی او مشخص می‌سازد، از طریق دیگری باقی نگاه دارد. اما اینکه باقی نگاه داشتن از طریق دیگر، چگونه است، نمی‌دانیم. و نیز، ربط دادن این موضوع به نوعی از جسم، هرچند هم که بسیار دقیق و ظریف باشد، بینش تازه‌ای از حقیقت و باطن «آفرینش ثانی» عایدمان نمی‌سازد. مقصود تمثیلهای قرآن در مورد آفرینش ثانی بیان ماهیت و خصیصه‌ی آن نیست، بلکه آن را فقط به عنوان یک واقعیت ارائه می‌دهد. چنانچه این سخن را از دید فلسفی مورد بررسی قرار دهیم، چیزی ناممکن‌تر از این نیست که با توجه به تاریخ بشر، وظیفه‌ی انسان را با زوال جسمش پایان یافته تلقی کنیم.

ولی، بنا به گفته قرآن پدید آمدن دوباره‌ی «من» همراه با «دیده‌ی تیزبین» (ق: ۲۲) است، که با آن سرنوشتی را که به دست خویش ساخته و «به دورگردنش بسته شده»<sup>۷۹</sup> می‌بیند. بهشت و دوزخ کیفیت و حالتند نه آنکه مکان باشند. توصیفات بهشت و دوزخ در قرآن نمایش بصری یک واقعیت درونی می‌باشند، یعنی خصلت و خصیصه‌اند. به تعبیر قرآن، دوزخ «آتش افروخته خداست. که بردلها مسلط شود»<sup>۸۰</sup> و این تجسم حزن‌آلودی از قصور و عدم موفقیت یک انسان است. و بهشت، شادی ناشی از پیروزی بر نیروهای نابودکننده است. در اسلام چیزی به نام عذاب و لعنت ابدی وجود ندارد. خود قرآن واژه‌ی «ابد» را که در بعضی از آیات مربوط به دوزخ، بکار رفته است، به معنی مدتی از زمان توصیف می‌کند (نبأ ۲۳)<sup>۸۱</sup>. چنین نیست که زمان در تکامل شخصیت چیزی کاملاً بی‌ربط باشد. خوی و منش بشر میل آن دارد که پایدار و دائمی شود، پس شکل‌گیری مجدد آن

باید با گذشت زمان انجام گیرد. بنابراین، تصویری که قرآن از دوزخ دارد به صورت چاهی نیست که خدای کینه‌توزی بشر را در آن به شکنجه‌ی ابدی گرفتار سازد، بلکه تجربه‌ای تادیبی و اصلاح‌گر است که امکان دارد سخت‌دل‌ترین انسان را آماده سازد تا برای پذیرش نسیم جانبخش لطف الهی، آغوش بگشاید. بهشت هم جای آرمیدن و تن آسانی نیست. زندگی، یگانه و پیوسته است. انسان برای دریافت حالات اشراقی همیشه تازه، از حقیقتی نامتناهی که «... هر روزی به کار است»<sup>۸۲</sup> مدام پیش می‌رود. و آنکه اشراق الهی را دریافت می‌کند، صرفاً منفعل و اثرپذیر نیست. هر عملی از یک «من» آزاد وضعی تازه می‌آفریند، و بنابراین فرصتهای بیشتری برای ظهور «من» خلاق پیش می‌آورد.

## پیوست و منابع

۱. یکی از سخنرانی‌های اقبال، ترجمه م. ب. ماکان
۲. redemption رسمی که در میان پیروان آئین کاتولیک مرسوم است. برای اطلاع بیشتر ← فرهنگ تحلیلی مذاهب آمریکا، تألیف لئو راستن، ترجمه م. ب. ماکان. انتشارات حکمت.
۳. احتمالاً اشاره اقبال به آیه ۱۶۵ از سوره اعراف است: «... هیچ کس کار (بدی) جز بر ضرر خویش نمی‌کند و هیچ باربرداری، بار (گناه) دیگری بر نمی‌دارد...» این مضمون در ادب فارسی نیز به کار رفته است. مولوی می‌گوید:  
هیچ وازر، وزر غیری بر نداشت  
هیچکس ندرود تا چیزی نکاشت  
که اشاره است به آیه ۱۸ سوره فاطر «و لا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى...» (هیچ باربرداری بار گناه دیگری بر نمی‌دارد...) حافظ هم می‌گوید:  
عیب رندان مکن ای زاهد پاکیزه سرشت  
که گناه دگران بر تو نخواهند نوشت  
من اگر نیکم اگر بد تو برو خود را باش  
هرکسی آن درود عاقبت کار که کشت

۴. Louis Massignon لوئی ماسینیون (۱۸۸۳ - ۱۹۶۲) وی به درجه دکترا در ادبیات رسید. استاد «کلژ دو فرانس» و رئیس «مؤسسه تتبعات ایرانی» بود. تألیفات مهمی درباره‌ی تاریخ و هنر و ادبیات شرق، و تحقیقات معروفی درباره حلاج دارد که از آنجمله‌اند: *حلاج صوفی شهید اسلام*، *تصوف حلاج از جنبه‌ی فلسفه‌ی مابعدالطبیعی*، و *دیوان حلاج*. از این محقق آثار دیگری نیز در مورد شرق به طبع رسیده است که عبارتند از: *نیایش ابراهیم در سدوم*، *شهر اموات در قاهره*، *مباهله مدینه و تقدیس فاطمه [ع]*. ماسینیون به رغم تعلق خاطری که به شرق، و تصوف و عرفان آن و موضوعات اسلامی داشت، پس از نزدیک به هشتاد سال زندگی، مسلمان از دنیا نرفت!
۵. برای آگاهی بیشتر ← *اقبال با چهارده روایت*، تألیف م. ب. ماکان. مقاله «مفهوم انا الحق در نزد اقبال»، انتشارات فردوس.
۶. متوفای ۱۱۷۶ ق. عالم و محدث مشهور هندی، (ر. ک. لغتنامه و المنجد)
۷. در متن اصلی: افغانی
۸. Francis Herbert Bradley (۱۸۴۶ - ۱۹۲۴) فیلسوف مشهور انگلیسی پیرو هگل.

## 9. Ethical Studies

## 10. Logic

## 11. Appearance and Reality

۱۲. *Upanishad (s)* - آخرین بخش «وداها» که مغز و هسته تعلیمات ودائی به شمار می‌آیند. موضوع «اوپانیشادها» جستجوی ظاهری سلسله علل و معلولات و نیروهای مرموز طبیعت نیست، بلکه مراد شناختن و فعلیت بخشیدن به واقعیت باطن و حقیقت درون است که بدان «خود» (*atman*) گفته‌اند. (ر. ک. ادیان و مکتبهای فلسفی هند، داریوش شایگان، ج ۱، ص ۸۸ - ۱۱۹)
۱۳. *jīva* - جیو *jīva* به معنای جان و روان است که آن را در نهایت با آتمان یکی دانسته و گفته‌اند محدودیتهای جسم، نفس و ذهن است که سبب جدائی آن از اصل خویش می‌شود و به صورت واحدی مستقل جلوه می‌کند که از جمله لذایذ زندگی متمتع است، وگرنه جیوا آتما، همان برهمن است، ... انسان که فی الواقع خود یک عالم صغیر و خلاصه‌ی تمام کتاب آفرینش است، بایستی در مرکز وجود خود تمام مراتب هستی را دارا باشد، این است که آنچه در مرکز هستی او موجود است از لحاظ عالم مادی و عنصری اثر است و از لحاظ عالم روانی و نفسانی «جیوا آتما» یا جان اوست و از لحاظ عالم لاهوتی و معنوی «پروشا» یا روح اوست و به عبارت دیگر «پروشا» مظهر آتمان در سطح آدمی است (همان ماخذ، ج ۲، ص ۸۳۲، ۸۳۳).

14. self - identity

15. thought

16. Agra

17. space

۱۸. به تعبیر حافظ: «بعد منزل نبود در سفر روحانی».

19. space of waking consciousness

20. dream - space

۲۱. خوانندگان توجه دارند که در غرب به خلاف روشی که در منطق اسلامی معمول است ابتدا کبری را ذکر می‌کنند و سپس صغری را.

۲۲. غزالی «خود» را موجودی مستقل می‌داند که دارای حقیقت کامل و متفاوت با حالات ذهنی و تجربه‌هاست.

23. intensive quality

24. Laird

۲۵. ویلیام جیمز در جای دیگری همین تعبیر را در مورد حافظه به کار برده می‌گوید:

«هرچند مطلبی با مطالب دیگر بیشتر در ذهن ما ارتباط یابد بهتر در ذهن ما می‌ماند. هریک از چیزهای مرتبط بدان مفهوم، مانند میخی می‌شود که آن مفهوم بدان آویزان می‌گردد و مانند قلابی می‌شود که وقتی زیر آب فرو رفت آن را بیرون می‌کشد. این مفاهیم وقتی به هم بافته شوند تار و پود فکری ما را تشکیل می‌دهند...» (ر.ک. اصول روانشناسی مان - ترجمه محمود صناعی. ص ۲۶۲).

۲۶. «... خلق و امر از هم جدا کرد تا معلوم شود که امر، خلق نیست...» (ر.ک. کشف الاسرار، ج ۳ ص ۶۳۴)

27. Pringle Pattison

۲۸. عالم خلق universe of extension

29. creation

30. direction

۳۱. اعراف، بخشی از آیه ۵۳

32. spatio - temporal

33. physical organism

۳۴. دکارت در باب چهارم از رساله گفتار می‌گوید: «... من جوهری هستم که ماهیت یا طبع او فقط فکر داشتن است، و هستی او محتاج به مکان و قائم به چیزی مادی نیست، و بنابراین: آن من، یعنی روح (نفس) که به واسطه او آنچه

هستم هستم؛ کاملاً از تنم متمایز است، بلکه شناختن او از تن آسانتر است، و اگر تن نمی بود روح تماماً همان بود که هست...» (گفتار در روش ترجمه مرحوم فروغی) در جایی دیگر در ارتباط میان تن و نفس می گوید: «نفس را در تن مانند ناخدا در کشتی نمی نگرم، بلکه در عین اینکه آنها را دو چیز می بینم، ناچارم میان آنها نوعی از یگانگی قائل باشم...»

۳۵. Lange فیزیولوژیست معروف دانمارکی، اواخر قرن نوزدهم.

36. parallelism

۳۷. بخشی از آیه ۵۴ سوره اعراف «... الا له الخلق و الامر...»

38. habit

۳۹. خلاف قول دکارت که می گوید حقیقت علت نمی تواند کمتر از حقیقت معلول باشد. یعنی از درون ناقص، کامل ظهور نمی کند و منشاء هرامری اگر از آن کاملتر نباشد لا اقل باید به کمال او باشد.

۴۰. emergent این اصطلاح را «برآینده» هم ترجمه کرده اند.

41. emergent evolution

۴۲. اشاره است به بخشی از آیه ۳ سوره الحديد: «هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن...»

43. sensation

۴۴. configuration psychology که به آن روانشناسی گشتالت (هیأت) gestalt psychology هم می گویند و آن تشکیل و ترکیب چند عامل یا پدیده فیزیکی و حیاتی و روانشناسی برای انجام کار واحد و معین است به طوری که اجزاء آن خواص مختص خود را از دست بدهند و جزئی از کل بشوند.

۴۵. ego - activity نزدیک به مفهوم «آزادی در عمل».

46. self - possession

47. Spengler

48. Decline of the west

۴۹. vital - way این همان طریق عشق است که اقبال در مثنوی «چه باید کرد» آن را برای پویائی و تحرک جوامع بشری ضروری می داند.

۵۰. بیت ۶۶۲ اسرار خودی که اقبال آن را در این مثنوی تضمین کرده است.

۵۱. اقبال علاقه و توجه خود را به خاندان پیامبر به خصوص حضرت حسین (ع) به صورتهای مختلف در آثارش نشان می دهد. نام حسین (ع) در سروده های او نماد حقیقت و راستی است و «بانگ تکبیر حسین» در روز عاشورا مظهر نفی علت های ثانوی:

ما سوی الله را مسلمان بنده نیست پیش فرعونى سرش افکنده نیست

خون او تفسیر این اسرار کرد  
تیغ لا، چون از میان بیرون کشید  
نقش الا الله بر صحرای نوشت  
رمز قرآن از حسین آموختیم  
شوکت شام و فر بغداد رفت  
تار ما از زخمه اش لرزان هنوز  
ای صبا ای پیک دور افتادگان

ملت خوابیده را بیدار کرد  
از رگ ارباب باطل خون کشید  
سطر عنوان نجات ما نوشت  
ز آتش او شعله ها اندوختیم  
سطوت غرناطه هم از یاد رفت  
تازه از تکبیر او ایمان هنوز  
اشک ما بر خاک پاک او رسان

۵۲. transcendent - این کلمه که با فلسفه کانت معنای وسیعی یافت، در فارسی به چندین صورت ترجمه شده است، ولی هیچیک رساننده‌ی معنای گسترده و بار سنگینی که کانت بدان داده، نمی‌باشند.

53. prior

۵۴. معبد الجهنی بصری (مقتول ۸۰ هـ ق) از قدیمی‌ترین کسانی که به قدر قائل شد و به مخالفت با مجبره برخاست. او معتقد بود که نسبت افعال خیر و شر به خداوند خطاست، به سبب اعتقاداتش به دستور عبدالملک بن مروان مقتول گردید. ر. ک. تاریخ ادبیات دکتر ذ. صفا، ج ۱، ص ۵۲

۵۵. Auguste Conte (۱۷۹۸ - ۱۸۵۷) فلسفه اش به نام اثبات‌گرایی positivism معروف است به عقیده وی وظیفه فلسفه آنست که در تقویت علم بکوشد.

۵۶. Ernest Renan (۱۸۲۳ - ۱۸۹۲) او آئین کاتولیک را نامعقول می‌دانست و از همین رو به علم پیوست. با این همه عمده آثارش در زمینه دین است.

۵۷. «خیر تام»، در اصطلاح کانت.

58. prodoctive

۵۹. نظیر گریختن از ترس

60. Eternal Recurrence

۶۱. Nietzsche (۱۸۴۴ - ۱۹۰۰) او همه ادیان را نفی کرد و اصول اخلاقی دنیای قدیم را با طرح اندیشه «ایرانسان» محکوم ساخت (برای اطلاع از عقاید و نظرات او ← مولوی، نیچه و اقبال، نوشته‌ی خلیفه عبدالحکیم، ترجمه م. ب. ماکان، و نیز شرح فلسفه و آثار برگزیده نیچه، نوشته‌ی مک دانیل استنلی، ترجمه م. ب. ماکان).

۶۲. Herbert Spencer (۱۸۲۰ - ۱۹۰۳) معروفترین متفکر قرن نوزدهم که تحت تأثیر داروین بوده است.

۶۳. امروزه علوم طبیعی خلاف این نظر را ثابت کرده‌اند یعنی اندازه نیرو در ماده، هم کاهش و هم افزایش می‌یابد.

64. periodic

65. recurrence

۶۶. superman - از نظر نیچه کسی است که آمیزه‌ای از خصیصه‌های اسکندر، داوینچی و برادلو (اصلاحگر انگلیسی سده ۱۹) باشد. ر.ک. تاریخ و فلسفه علم. ص ۳۶۴ - ۳۶۶، و نیز «چنین گفت زرتشت» ترجمه نیر نوری، چاپ سوم، ص ۱۹ - ۳۶.

۶۷. «هیچ جانوری در زمین نیست و نه پرنده‌ای که به دو بال خویش پرواز کند... و به سوی پروردگار خویش محشور می‌شوند.»

۶۸. بخشی که در (...) آمده از تفسیر جامع ابراهیم بروجردی اخذ شده، بقیه ترجمه از شادروان پاینده است.

۶۹. مترجم برای universal destruction معادلی که از این غلط مصطلح گویاتر باشد، نیافت.

70. synthetic

۷۱. Herman Ludwig Ferdinand von Helmholtz (۱۸۲۱ - ۱۸۹۴) فیزیکدان، آتومیسست، و فیزیولوژیست آلمانی.

72. universal

۷۳. از تفسیر جامع ابراهیم بروجردی

۷۴. گروهی از دانشمندان اسلامی در قرن چهارم ه که تنها راه تصفیه شریعت را از آلودگیها در پیوند آن با فلسفه (یونانی) دانستند، فعالیتشان پنهان، رسائلشان بدون نام و تمایلشان بر فلسفه و علوم طبیعی بوده است. در بغداد و بصره انجمن داشتند.

۷۵. مثنوی، دفتر چهارم ۳۶۳۷ به بعد.

۷۶. از عالمان مشهور کلام و حدیث در شبه قاره هند. ر.ک. تاریخ علم کلام تالیف شبلی نعمانی، ترجمه فخر داعی ص ۸۵ به بعد.

77. local reference

78. individuality

۷۹. اشاره به آیه ۱۳ از سوره بنی اسرائیل «سرنوشت هرانسانی را به گردنش آویخته ایم...»

۸۰. اشاره به دو آیه ۶ و ۷ از سوره همزه.

۸۱. ترجمه آیه: «که مدتهای دراز در آن سرکنند.»

۸۲. الرحمن: ۲۹





شرح اسرار خودی



مثنوی اسرار خودی با این ابیات معروف مولانا جلال الدین رومی  
آغاز می شود:

دی شیخ با چراغ همی گشت گرد شهر  
کز دیو و دد ملولم و انسانم آرزوست  
زین همرهان سست عناصر دلم گرفت  
شیر خدا و رستم دستانم آرزوست  
گفتم که یافت می نشود جسته ایم ما  
گفت آنکه یافت می نشود، آنم آرزوست

گفته اند که دیوژن Diogenes (۴۱۳ - ۳۲۷ م.) معروفترین فیلسوف  
کلبی در روز روشن چراغ به دست می گرفت و درکوی و برزن به دنبال  
«انسان» می گشت. زیرا او همه مردم را مخلوقاتی در مرتبه‌ئی پائین تر  
از «انسان» می دانست. این دیوژن همانست که مولوی او را «شیخ»  
می نامد و اندیشه اش را در قالب غزلی زیبا بیان می کند.  
نظرات اقبال در مورد انسان آرمانی از یکسو سر در افکار متفکران  
اسلامی، به خصوص مولوی، دارد و از سوی دیگر با افکار نیچه قرین  
است. تنها فرقی که در این میان وجود دارد این است که مولوی و  
اقبال قایل به وجود خدا هستند، حال آنکه از نظر نیچه و به قول  
خودش «خدا مرده است».



# اسرار خودی

## تمهید

نیست در خشک و تر بیشه‌ی من کوتاهی  
چوب هر نخل که منبر نشود، دار کنم  
نظیری نیشابوری

نظیری از شعرای مورد توجه اقبال است که در اواخر قرن دهم و اوایل قرن یازدهم می‌زیست. در میانسالی از موطن خود نیشابور به‌اگره هند رفت و به‌دربار اکبرشاه راه یافت و سی سال آخر عمر را در آن دیار سر کرد و از راه مداحی امیران و شاهزادگان هندی به ثروت و مکنّت رسید تا آنجا که تخلص نظیری مشهدی را به‌ده هزار روپیه خرید. او در اواخر عمر همانند سنائی ترک دنیا و مداحی شاهان کرد و عزلت گزید:

چندی به غلط بتکده کردیم حرم را

وقت است که از کعبه برآریم صنم را

نظیری در دوره تحول فکری خود به تحصیل علوم دینی پرداخت:

ترک شراب و شاهدم، بیمار کردست ای طیب

صحت نخواهم یافتن تا نشکنم پرهیز را  
او در سال ۱۰۲۳ ه. ق. در احمدآباد گجرات درگذشت (از حاشیه  
آتشکده آذر شادروان سادات ناصری) بیست و یک غزل اقبال در اقتفا  
و استقبال از غزلهای نظیری است (برای اطلاع بیشتر ر. ک: می باقی  
تألیف م. ب. ماکان).

۱ راه شب چون مهر عالمتاب زد گریه‌ی من بر رخ گل آب زد  
راه زدن: غارت کردن مسافران در جاده‌ها؛ قطع طریق.

مفهوم مصرع اول: همینکه خورشید طلوع کرد و شب به پایان رسید

۲ اشک من از چشم نرگس خواب شست سبزه از هنگامه‌ام بیدار رُست  
نرگس: کنایه از چشم معشوق. در اینجا: جهان محسوس؛ عالم پدیدار؛  
طبیعت. در غزلی می‌گوید:

چشم آفریده‌ام چو نرگس در این چمن

رویند برگشا، که سراپا نظاره‌ایم

و در غزلی دیگر

در نرگس آرمید که بیند جمال ما

چندان کرشمه‌دان که نگاهش به گفتگوست

هنگامه: غوغا؛ هیاهو. در اینجا: شور و حال. در غزلی می‌گوید:

هنگامه را که بست درین دیر دیرپای

ز ناریان او همه نالنده همچو نای

در همین مثنوی (بیت ۳۲۷) می‌گوید:

منکر هنگامه موجود گشت  
خالق اعیان ناموجود گشت  
در گلشن راز جدید می گوید:  
اگر مائیم گردان جام ساقی است  
به بزمش گرمی هنگامه باقی است  
و در همین مثنوی (بیت ۱۴۲) می گوید:  
آرزو هنگامه آرای خودی  
موج بی تابی ز دریای خودی  
مفهوم بیت: شور و حال خواب را از چشم جهان شست، سبزه را بیدار  
کرد و سبب رویش آن شد.

۳ باغبان زور کلامم آزمود مصرعی کارید و شمشیری درود  
باغبان (در اینجا): جهان آفرین.  
زور: اقبال این کلمه را به معنای «توانائی» و «قدرت» به کار می برد. در  
جای دیگری از همین مثنوی می گوید:  
شرح راز از داستانها می کنم  
غنچه از زور نفس و می کنم  
و در جای دیگری:  
چون حیات عالم از زور خودی است  
پس به قدر استواری زندگی است  
در غزلی می گوید:  
عشق را باده‌ی مردافکن و پرزور بده  
رای این باده به پیمانه‌ی ادراک انداز  
آزمود (در اینجا): آموخت.



کاریدن: کاشتن؛ زراعت کردن.

درودن: درویدن؛ درو کردن.

مفهوم بیت: جهان آفرین به من آموخت که با قدرت سخن بسرایم،  
او مصرعی کاشت و شمشیری به بار آورد.

۴

در چمن جز دانه‌ی اشکم نکشت    تار افغانم به پود باغ رشت  
چمن: زمین سبز و خرم؛ باغ. در اینجا: عالم خاکی؛ جهان. در غزلی  
می‌گوید:

لاله‌ی این چمن آلوده رنگ است هنوز

سپهر از دست مینداز که جنگ است هنوز

در همین مثنوی (بیت ۱۵۴) می‌گوید:

آگهی از علم و فن مقصود نیست

غنچه و گل از چمن مقصود نیست

افغان؛ فغان: زاری، ناله، فریاد. اقبال این کلمه را به معنای کشف و

شهود و اشراق نیز به کار می‌برد. در گلشن راز جدید می‌گوید:

شب و روزی که داری بر ابد زن

فغان صبحگاهی بر خرد زن

خرد را از حواس آید متاعی

فغان از عشق می‌گیرد شعاعی

خرد، جزء را، فغان کل را بگیرد

خرد میرد، فغان هرگز نمیرد

(۲۱۹-۲۲۱)

فغان عاشقان، انجام کاری است

نهان در یکدم او روزگاری است

(۲۲۴)

در غزلی می گوید:

مشت گلیم و ذوق فغانی نداشتیم  
غوغای ما ز گردش پیمانه دل است

و در غزلی دیگر:

از آن معنی که چون شبنم به جان من فرو ریزی  
جهانی تازه پیدا کرده ام عرض فغانی را  
رشتن: رسیدن؛ تافتن؛ تابیدن. در اینجا: بافتن؛ به هم تابیدن  
مفهوم مصرع دوم: باغبان شور و حال مرا با روح باغ (جهان) در  
آمیخت.

۵ ذره ام مهر منیر آن من است صد سحر اندر گریبان من است

قیاس کنید با این بیت از حافظ:

زین آتش نهفته که در سینه من است

خورشید شعله ثی است که در آسمان گرفت

و نیز این بیت از خواجه:

به هواداری او ذره صفت، رقص کنان

تالاب چشمه خورشید درخشان بروم

در غزلی می گوید:

تو فروزنده تر از مهر منیر آمده ای

آنچنان زی که به هر ذره رسانی پرتو

از دیدگاه اقبال فردیت را می توان به روشنی در همه موجودات زنده  
یافت، بنابراین دستیابی به فردیتی متعالی تر که هدف از آن رسیدن  
به حقیقت غائی است، امری ناممکن نیست. در بال جبریل که  
به اردوست می گوید:

هر موجودی می خواهد به جلوه در آید  
در دل هر ذره‌ئی ذوق اعتلا و عظمت موج می زند  
بدون چنین ذوقی، زندگی مرگ است

۶ خاک من روشن تر از جام جم است محرم از نازادهای عالم است

خاک من: وجود من. در غزلی می گوید:

سیناست که فاران است، یارب چه مقام است این

هر ذره خاک من، چشمی است تماشا مست

قرآن خلقت انسان را از خاک می داند: «همانکه خلقت همه چیز را  
نیکو کرد و خلقت انسان را از گل آغازید...» (سجده: ۷) عطار در آغاز  
منطق الطیر می گوید:

آفرین، جان آفرین پاک را

آنکه جان بخشید و ایمان خاک را

اقبال در گلشن راز جدید می گوید:

نه خاک من غبار رهگذاری

نه در خاکم دل بی اختیاری

در غزلی می گوید:

تپش است زندگانی، تپش است جاودانی

همه ذره‌های خاکم، دل بی قرار بادا

در یکی از دوبیتی‌های ارمغان حجاز می گوید:

مرا در عصر بی سوز آفریدند

به خاکم جان پرشوری دمیدند

چونخ در گردن من زندگانی

تو گوئی بر سر دارم کشیدند

و در دوبیتی دیگری از همین مجموعه می‌گوید:

دلی در سینه دارم بی‌سروری

نه سوزی در کف خاکم نه نوری

بگیر از من که بر من بار دوش است

ثواب این نماز بی‌حضور

(۱۶)

در همین مثنوی می‌گوید:

مشت خاک خویش را از هم مپاش

مثل مه رزق خود از پهلوی تراش

مشت خاک ما سرگردون رسید

زین غبار آن شهسوار آید پدید

(۲۲۷)

جام جم: جام کیخسرو. فردوسی در داستان بیژن و منیژه پس از شرح

زندانی شدن بیژن به امر افراسیاب در چاه و جستجوی گیو پدر وی و

مأیوس شدن او در قسمتی که کیخسرو بیژن را در جام گیتی‌نمای

می‌بیند، می‌گوید:

پس آن جام بر کف نهاد و بدید

در و هفت کشور همی بنگرید

ز کار و نشان سپهر بلند

همه کرد پیدا، چه و چون و چند

ز ما هی به جام اندرون تا بره

نگاریده پیکر بد و یکسره

چه کیوان، چه هرمز، چه بهرام و شیر

چه مهر و چه ماه و چه ناهید و تیر

همه بودنیها، بدو اندرا

بدیدی جهاندار افسونگرا

این جام را در قرن ششم به مناسبت شهرت جمشید به وی نسبت دادند و جام جم گفتند. جام مذکور به نامهای دیگری هم خوانده شده، از جمله: جام گیتی نما، آئینه گیتی نما، جام جهان نما، جام جهان آرا، و جام جهان بین.

گفتم این جام جهان بین به تو کی داد حکیم

گفت آن روز که این گنبد مینا می کرد

حافظ

مفهوم مصرع دوم: به اسرار جهان واقف است؛ از اموری که هنوز در جهان روی نداده اند آگاه است.

۷ فکرم آن آهو، سر فتراک بست کو هنوز از نیستی بیرون نجست  
فتراک: تسمه‌ئی که برای بستن شکار یا چیزهای دیگر به زین اسب می‌بندند؛ ترک‌بند. در چه باید کرد می‌گوید:  
فقر، خیبرگیر با نان شمیر

بسته فتراک او سلطان و میر

در غزلی می‌گوید:

تپید یک دم و کردند زیب فتراکش

خوشا نصیب غزالی که زخم اوکاری است

مفهوم بیت: اندیشه‌ام چندان نیرومند است که آهوی به دنیا نیامده را شکار و به فتراک می‌بندد.

۸ سبزه ناروئیده، زیب گلشنم گل به شاخ اندر نهان در دامنم

ابیات اخیر در تعریف از توانائیهای ذهنی و منزلت انسان است. در همین مثنوی (بیت ۴۷۲) مضمون این بیت را با تعبیری دیگر بیان می‌دارد.

اقبال در بسیاری از سروده‌هایش انسان آرمانی خود را به صورت‌های مختلف می‌ستاید. از جمله در گلشن راز می‌گوید:

اگر مائیم، گردان جام ساقی است

به بزمش گرمی هنگامه باقی است

و در پیام مشرق می‌گوید:

نواى عشق را ساز است آدم

گشاید راز و خود راز است آدم

او در اشعارش به شیوه‌ئی دلپذیر بشر را با دیگر موجودات قیاس می‌کند و رجحان را به انسان می‌دهد. حتی وقتی انسان و خدا را رویاروی هم قرار می‌دهد، به این یک امتیاز کمتری می‌دهد. به دنبال بیت مذکور می‌گوید:

جهان او آفرید، این خویر ساخت

مگر با ایزد انباز است آدم

اقبال نظیر همین مفاهیم را در ابیات آغازین گلشن راز جدید هم آورده است.

محفل رامشگری برهم زدم زخمه بر تارک عالم زدم

رامشگری (حاصل مصدر): خنیاگری؛ (در اینجا) آرامش طلبی. محفل

رامشگری، کنایه است از جامعه بی تحرک؛ مردم بی تفاوت.

زخمه: آلتی کوچک و فلزی که با آن ساز می‌نوازند؛ مضراب.

۱ بسکه عود فطرتم نادر نواست هم‌نشین، از نغمه‌ام ناآشناست  
عود فطرت: کنایه از نبوغ و استعداد.  
نادر نوا (اضافه مغلوب): نوای نادر؛ (در اینجا): آهنگ باارزش و  
بی‌مانند. کنایه از سخن تازه.

هم‌نشین: مصاحب؛ شنونده؛ (در اینجا): هموطنان؛ مسلمانان.  
از: با «روی پیل را از آهن بیوشیده بودند.» (تاریخ بیهقی)، «نقاش چیره  
دست از قلم صورتها انگیزد.» (کلیله و دمنه) در همین مثنوی (بیت  
۱۸۵) می‌گوید:

از کلید دین در دنیا گشاد

همچو او بطن اُم گیتی نژاد

۱ در جهان خورشید نو زائیده‌ام رسم و آئین فلک نادیده‌ام  
معنای بیت: اندیشه‌ئی نو عرضه داشته‌ام و رسوم ناکارآمد گذشته را  
به‌سوئی نهاده‌ام. با توجه به نحوه تفکر اقبال می‌توان گفت که  
مقصودش از پدید آوردن خورشیدی نو یعنی همان بازسازی اندیشه  
دینی در اسلام و زدودن اوهام و جزمیت از قاموس مسلمانی.

۱ رم ندیده انجم از تابم هنوز هست ناآشفته سیمابم هنوز  
رم دیدن: رم کردن؛ گریختن.

تاب: درخشش؛ شکوه

سیماب: جیوه؛ (در اینجا): خورشید.

مفهوم بیت: خورشید وجودم هنوز حقیقت اصلی خود را نشان نداده  
و منقلب نشده، وگرنه ستاره از درخشش و شکوه من متواری می‌شد.

بحر از رقص ضیایم بی نصیب    کوه از رنگ خیالم بی نصیب  
رقص ضیایم: تالالو و بازیهای انوار خورشید وجودم.

خوگر من نیست چشم هست و بود    لوزه برتن خیزد از بیم نمود  
خوگر: مخفف خوگیر؛ کسی که به چیزی عادت داشته باشد. (در اینجا): مانوس، آشنا.  
مفهوم مصرع دوم: از عیان شدنم وحشت دارم و به خود می لرزم.

۱۶    بامم از خاور رسید و شب شکست    شبنم نو برگل عالم نشست  
بام: مخفف بامداد: (در اینجا): انوار خورشید.

انتظار صبح خیزان می کشم    ای خوشا زرتشتیان آتشم  
صبح خیزان: سحرخیزان؛ کنایه از ایرانیان که سلسله جنبان تمدن و فرهنگ، و پرورنده‌ی فرهنگ اسلامی بوده‌اند. به عقیده اقبال آنان می‌توانند نگاهبان آتش درون او باشند. او این عقیده را در بسیاری از سروده‌هایش مطرح می‌سازد، به خصوص در غزل معروفش با مطلع:  
چون چراغ لاله سوزم در خیابان شما

ای جوانان عجم جان من و جان شما  
اقبال علاقه‌ی مفراطی به ایران داشت و آرزویش این بوده که تهران مانند ژنو در اروپا، مرکز سیاسی و ملی مسلمانان شود:

گر شود تهران جنیوا از برای اهل شرق  
بو که تغییری کند تقدیر شوم روزگار

۱۷    نغمه‌ام، از زخمه بی پرواستم    من نوای شاعر فرداستم



عصر من داننده‌ی اسرار نیست      یوسف من بهر این بازار نیست  
 ناامیداستم ز یاران قدیم      طور من سوزد که می‌آید کلیم  
 قلزم یاران چو شب‌نم بی‌خروش      شب‌نم من مثل یم توفان به‌دوش  
 قلزم: در اصل به معنای بحر احمر است ولی اقبال آن را به معنای مطلق  
 دریا به کار می‌برد. در غزلی می‌گوید:

رمز حیات جوئی؟ جز در تپش نیابی

در قلزم آرمیدن، ننگ است آب جو را

در همین مثنوی (بیت ۱۳۳) می‌گوید:

چون خودی آرد به هم نیروی زیست

می‌گشاید قلزمی از جوی زیست

یم: دریا. در غزلی می‌گوید:

چو موج خیز و بهیم، جاودانه می‌آمیز

کرانه می‌طلبی؟ بی‌خبر! کرانه کجاست

مفهوم مصرع دوم: نوای من هادی مردم دیگری است، مردمی  
 متفاوت با گذشتگان‌شان.

نغمه‌ی من از جهان دیگر است      این جرس را کاروان دیگر است  
 ای بسا شاعر که بعد از مرگ زاد      چشم خود بربست و چشم ماگشاد  
 رخت ناز از نیستی بیرون کشید      چون گل از خاک مزار خود دمید  
 ناز (در اینجا): فاخر، زیبا. فردوسی:

شما نیز دیده پر از خون کنید

ز تن جامه ناز بیرون کنید

دمیدن: رویدن؛ رستن؛ سر از خاک در آوردن. در غزلی می‌گوید:

چه کنم، چه چاره گیرم که ز شاخ علم و دانش  
ندمیده هیچ خاری که به دل نشانم او را  
و در ابیاتی دیگر:

بیار باده که گردون به کام ما گردید  
مثال غنچه نواها ز شاخسار دمید

✱

ز تیره خاک دمیدم، قبای گل بستم  
وگر نه اختر وامانده‌ئی ز پروینم

✱

دمید آن لاله از مشت غبارم  
که خورش می‌تراود از کنارم

✱

نگاهی آفرین، جان در بدن بین  
به شاخان، نادمیده یاسمن بین

۲۴ کاروان‌هاگرچه زین صحرا گذشت      مثل گام ناقه کم غوغا گذشت

صحرا: کنایه از دنیای اسلام

ناقه: شتر ماده. در غزلی می‌گوید:

نغمه کجا و من کجا، ساز سخن بهانه‌ایست

سوی قطار می‌کشم، ناقه‌ی بی‌زمام را

و در غزلی دیگر:

عشق بر ناقه‌ی ایام کشد، محمل خویش

عاشقی؟ راحله از شام و سحر باید کرد

غوغا: شور و مشغله؛ فریاد و هنگامه. در غزلی می‌گوید:

شریک حلقه‌ی رندان باده پیما باش  
حذر ز بیعت پیری که مرد غوغا نیست  
کم غوغا: آرام؛ بی سرو صدا.  
مفهوم مصرع دوم: همانند شتر ماده خاموش و بی صدا گذشتند.

عاشقم، فریاد ایمان من است    شور حشر از پیش خیزان من است  
شور حشر: غوغای قیامت  
پیش خیز: آنکه پیش خیزد؛ کسی که از قبل برخیزد؛ خدمتکار چالاک؛  
زیر دست. در همین مثنوی (بیت ۱۵۶) می‌گوید:  
علم و فن از پیش خیزان حیات  
علم و فن از خانه‌زادان حیات  
صائب:

بهر اثبات قیامت حجتی در کار نیست  
پیش خیز شور محشر آن قد و بالا بس است  
از پیش خیزان من است: یکی از خادمان من است.

نغمه‌ام ز اندازه‌ی تار است بیش    من نترسم از شکست عود خویش  
تار: تار ساز. در بیت ۷۴ همین مثنوی می‌گوید:  
چون نوا از تار خود برخاستم  
جنتی از بهر گوش آراستم

قطره از سیلاب من، بیگانه نه    قلم از آشوب او دیوانه نه  
در نمی‌گنجد به جو عمان من    بحرها باید پی توفان من  
عمان: دریائی منشعب از اقیانوس هند در جنوب پاکستان، ایران و

مشرق شبه جزیره عربستان که به وسیله تنگه هرمز از خلیج فارس جدا می شود.

باید: نیاز است؛ لازم است.

پی: (در اینجا): برای؛ به جهت. حافظ:

ما بدین در نه پی حشمت و جاه آمده ایم

از بد حادثه اینجا به پناه آمده ایم

۲

غنچه کز بالیدگی گلشن نشد در خور ابر بهار من نشد  
مفهوم بیت: اگر غنچه می خواهد از فیض ابر بهارم بهره مند شود باید  
چندان شکوفا شود که گلشنی پدید آورد.

برقها خوابیده در جان من است کوه و صحرا باب جولان من است  
برقها: آذرخش ها  
باب: در خور؛ لایق؛ شایسته.

پنجه کن با بحرم ار صحراستی برق من درگیر اگر سیناستی  
پنجه کردن: ستیزیدن؛ نبرد کردن.  
درگرفتن: کسب کردن؛ گرفتن

حرف «ی» در آخر هر دو مصرع، یاء شک و تردید.

۳

چشمه ی حیوان براتم کرده اند محرم راز حیاتم کرده اند  
چشمه ی حیوان: چشمه حیات؛ چشمه ئی که گفته اند هرکس از آبش  
بخورد زنده جاوید می شود. در غزلی می گوید:  
به شاخ زندگی ما، نمی ز تشنه لبی است

تلاش چشمه ی حیوان، دلیل کم طلبی است

برات کردن: حواله کردن؛ بخشیدن؛ چیزی را برای استفاده به کسی دادن.

ذره از سوز نوایم زنده گشت    پرگشود و کرمک تابنده گشت  
سوز: حرارت؛ سوزش؛ تأثیر؛ نیروی خلاق آرزوها که هسته اصلی  
شخصیت انسان را شکل می دهد. در غزلی می گوید:

گر چه صد گونه به صد سوز مرا سوخته اند

ای خوشا لذت آن سوز که هم سازی هست

در همین مثنوی (بیت ۱۴۴) می گوید:

زنده را نفی تمنا مرده کرد

شعله را نقصان سوز افسرده کرد

و در غزلی دیگر:

شادم که عاشقان را سوز دوام دادی

درمان نیافریدی آزار جستجو را

در ارمغان حجاز (دوبیتی ۱۹) می گوید:

سجودی ده که از سوز و سرورش

به وجد آرم زمین و آسمان را

در غزلی می گوید:

درون سینه ما سوز آرزو ز کجاست

سبوز ماست، ولی باده در سبوز کجاست؟

برای توضیح تکمیلی ر.ک: شرح بیت ۱۳۵

کرمک تابنده: کرم شبتاب

هیچکس رازی که من گویم نگفت    همچو فکر من در معنی نسفت

سرعیش جاودان خواهی بیا هم زمین، هم آسمان خواهی بیا  
عیش (در اینجا): زندگی؛ حیات

پیر گردون با من این اسرار گفت

از ندیمان رازها نتوان نهفت

ندیم: همدم؛ مصاحب؛ دوست؛ حریف شراب. در غزلی می گوید:  
مشکل این نیست که بزم از سر هنگامه گذشت

مشکل این است که بی نقل و ندیم اند همه

در همین مثنوی (بیت ۸۴۵) می گوید:

در جهان یارب ندیم من کجاست

نخل سینایم، کلیم من کجاست

و در ارمغان حجاز (دوبیتی ۴۹) می گوید:

چه بررسی از مقامات نوایم

ندیمان کم شناسند از کجایم

ساقیا برخیز و می در جام کن محو از دل کاوش ایام کن  
کاوش: تفحص؛ تأمل، تفکر. در اینجا: فکر و خیال؛ اندوه؛ ناراحتی.

شعله‌ی آبی که اصلش زمزم است گرگدا باشد پرستارش جم است

مفهوم بیت: خطاب به ساقی می گوید: آب آشنای من در جام بریز که  
اصل آن از زمزم باشد. این آب چنانست که اگرگدا باشی اعظم  
پادشاهان، خدمتکارت می شود. در غزلی می گوید:

سطوت از کوه ستانند و به کاهی بخشند

کله جم به گدای سر راهی بخشند

مقصود از آبی که اصل آن از زمزم باشد، یعنی اندیشه و روشی که  
اصالت اسلامی داشته باشد. در ارمغان حجاز می‌گوید:

خودی دادم ز خود نامحرمی را  
گشادم در گل او زمزمی را  
بده آن ناله گرمی که از وی  
بسوزم جز غم دین هرغمی را

(۱۰۸)



دل ملا گرفتار غمی نیست  
نگاهی هست در چشمش نمی نیست  
از آن بگر پختم از مکتب او  
که در ریگ حجازش زمزمی نیست

(۱۱۸)

زمزم: چاهی در جنوب شرقی کعبه به عمق ۲۴ متر، و نیز آب این چاه  
که من باب تبرک از آن می‌نوشند.

می‌کند اندیشه را هشیارتر    دیده‌ی بیدار را بیدارتر  
اعتبار کوه بخشد کاه را    قوت شیران دهد روباه را  
اعتبار (در اینجا): سنگینی؛ هیمنه.  
کوه نشانه عظمت و شوکت و کاه کنایه از بی‌مقداری است. در غزلی  
می‌گوید:

باز این عالم دیرینه جوان می‌بایست  
برگ کاهش، صفت کوه گران می‌بایست  
در چه باید کرد (بیت ۲۱۲) می‌گوید:

اندرون توست سیل بی پناه

پیش او کوه گران، مانند کاه

۴ خاک را اوج ثریا می دهد قطره را پهنای دریا می دهد

ثریا: شش ستاره‌ئی که به «عقد پروین» معروف می باشند. کنایه از نهایت بلندی. در همین مثنوی (بیت ۱۷۶) می گوید:

دل ز عشق او توانا می شود

خاک مدهوش ثریا می شود

در چه باید کرد (بیت ۱۸۴) می گوید:

سفر در خویش؟ زادن بی اب و مام

ثریا را گرفتن از لب بام

۴ خامشی را شورش محشر کند پای کبک از خون باز احمر کند

مفهوم بیت: آن آب آشناک سکوت و خاموشی را بدل به غوغای قیامت می کند و به کبک جرئت و تهور باز را می بخشد.

خیر و در جامم شراب ناب ریز بر شب اندیشه ام مهتاب ریز

۴ تا سوی منزل کشم آواره را ذوق بی تابی دهم نظاره را

تا: برای اینکه بتوانم.

آواره (در اینجا): مسلمانان شبه قاره؛ و به تعبیری مسلمانان.

ذوق: شور و شوق؛ اشتیاق. در غزلی می گوید:

مشت گلیم و ذوق فغانی نداشتیم

غوغای ما ز گردش پیمانه‌ی دل است

و در ابیاتی دیگر:



سجده، بی ذوق عمل خشک و به جائی نرسد

زندگانی، همه کردار، چه زیبا و چه زشت

✱

تو مرا ذوق بیان دادی و گفתי که بگوی

هست در سینه‌ی من، آنچه به کس نتوان گفت

✱

نگاه شوق و خیال بلند و ذوق وجود

مترس این که همه خاک رهگذر گردد

✱

بیگانه شوق، بیگانه ذوق

این جویباران، این آبشاران

✱

من از کار آفرین داغم که با این ذوق پیدائی

ز ما پوشیده دارد، شیوه‌های کارسازی را

✱

انجم به گریبان ریخت، این دیده‌ی ترسا را

بیرون ز سپهر انداخت، این ذوق نظر ما را

نظاره: بیننده؛ تماشاگر.

گرم رو از جستجوی نو شوم    رو شناس آرزوی نو شوم  
گرم رو (صفت فاعلی از گرم رفتن): شتابنده؛ تیزرو. در اینجا به معنای  
بی قرار و بی تحمل. سنائی:

ای دریغا عاشقان گرم رو در راه دین

تیرایشان دیده روز و عشق ایشان سینه‌مال

روشناس: سرشناس؛ کسی که همه او را بشناسند. کسی که چهره  
حقیقت را از باطل تشخیص دهد. در اینجا: شناسا. در غزلی می‌گوید:  
ز قید و صید نهنگان حکایتی آور

مگو که زورق ما رو شناس دریا نیست

مولوی:

روی هریک می‌نگر، می‌دار پاس

بو که گردی تو ز خدمت روشناس

خاقانی:

می‌دان که دل ز روی شناسان آن سر است

مشارش از غریب شماران این سرا

آرزو: خواهش؛ شوق؛ اشتیاق. این کلمه در اصطلاح‌شناسی اقبال  
مفهومی وسیع دارد که در بیت ۱۳۵ شرح خواهد شد.

چشم اهل ذوق را مردم شوم چون صدا در گوش عالم گم شوم

مردم: مردمک. حافظ:

ز گریه مردم چشم نشسته در خون است

بین که در طلبت حال مردمان چون است

قیمت جنس سخن بالا کنم آب چشم خویش در کالا کنم

مفهوم بیت: برارزش شعر می‌افزایم و این نهال را با چشم خود آب  
می‌دهم.

باز برخوانم ز فیض پیر روم دفتر سربسته اسرار علوم

پیر روم: مولوی. اقبال عناصر بالنده و پویای عرفان مولوی بسیار ارج

می‌نهد. او نه تنها فلسفه مولوی را به میزان قابل توجهی دنبال می‌کرد بلکه برای رساندن پیامش مصطلحات مولوی را نیز به کار می‌برد، حتی در آثار منشورش از جمله در بازسازی اندیشه دینی اسلام برای تحکیم بیانش از شعر مولوی کمک می‌گیرد. سروده‌های وی مشحون از اصطلاحاتی است که مولوی به کار برده است. او به حدی تحت تأثیر اندیشه‌های مولوی بوده که همیشه از او به نام «مرشد» و «پیر» یاد می‌کند:

پیر رومی مرشد روشن ضمیر

کاروان عشق و مستی را امیر

منزلش برتر ز ماه و آفتاب

خیمه را از کهکشان سازد طناب

او با مباحثات بیان می‌دارد که:

بیا که می‌زخم پیر روم آوردم

می‌سخن که جوان‌تر ز باده‌ی عبنی است

و چندان شیفته‌ی اندیشه‌ی اوست که می‌گوید:

«فکر من بر آستانش در سجود»

در مثنوی جاویدنامه که نوعی معراجنامه فکری اقبال، و از شاهکارهای اوست، مولوی در همه جا به عنوان راهنما و راهبر او دیده می‌شود. این ارادت فقط محدود به زیان و بیان نیست، بلکه تأثیر عمیق او در تمام شئون فکری و هنری اقبال مشهود است.

اقبال به حدی پیرو راه و روش مولوی و شیفته اندیشه وی بود که وقتی سید سلیمان ندوی یکی از دانشمندان معاصرش چند بیت از اسرار خودی را به لحاظ قافیه مورد ایراد قرار داد، اقبال در پاسخش نوشت: «در باره قوافی، هرچه نوشته‌اید کاملاً درست است، ولی چون از این

مثنوی شاعری مقصود نبود، لذا در بعضی موارد، عمداً تساهل به کار بردم و در مثنوی مولانا تقریباً در هر صفحه امثال چنین قوافی به چشم می خورد.» او اغلاط بسیاری را فقط به این دلیل در سروده هایش به کار برده که در اشعار مولوی هم ملحوظ است. اقبال علاوه بر مثنویها، غزلهای بسیاری نیز در استقبال از غزلیات مولوی سروده (برای اطلاع بیشتر ر. ک: می باقی (شرح و بررسی تطبیقی غزلهای اقبال)، و مولوی، نیچه و اقبال از م. ب. ماکان).

**جان او از شعله ها سرمایه دار    من فروغ یک نفس مثل شرار**  
مفهوم بیت: در او شعله های فراوان وجود دارد، حال آنکه من مانند جرقه ئی هستم که بیش از لحظه ئی نمی پاید.

**شمع سوزان تاخت بر پروانه ام    باده شبخون ریخت بر پیمانه ام**  
مفهوم بیت: شمع سوزان مولوی (آتش عشق او) پروانه وجودم را سوخت و باده ی او پیمانه وجودم را درهم شکست.

**پیرومی خاک را اکسیر کرد    از غبارم جلوه ها تعمیر کرد**  
خاک: ر. ک: توضیح ش ۱۴. در اینجا: وجود مرا.  
اکسیر: جوهری گدازنده که ماهیت اجسام را تغییر دهد و کاملتر سازد، مثلاً جیوه را نقره و مس را طلا سازد. در تصوف: مرشد کامل که ماهیت اشخاص را تغییر دهد. در غزلی می گوید:  
نصیبی نیست از سوز درونم مرز و بوم را

زدم اکسیر را بر خاک صحرا باطل افتاده است

و در غزلی دیگر:

بردل بی تاب من، ساقی می نابی زند  
 و در ابیاتی دیگر:

به امیدی که اکسیری زند عشق  
 مس این مفسان را تاب دادم



برون از سینه کش تکبیر خود را  
 به خاک خویش زن اکسیر خود را  
 در همین مثنوی (بیت ۴۹۴) به معنای مطلق طلا به کار می برد:  
 شیر حق این خاک را تسخیر کرد  
 این گل تاریک را اکسیر کرد  
 تعمیر کردن: آباد کردن؛ ساختن؛ عمارت کردن. اقبال این فعل را بیشتر  
 به معنای برانگیختن، به پا کردن، ایجاد کردن و به وجود آوردن  
 استعمال می کند:

عشق از فریاد ما هنگامه ها تعمیر کرد  
 ورنه این بزم خموشان هیچ غوغائی نداشت  
 در همین مثنوی (بیت ۱۲۵) می گوید:  
 شمع هم خود را به خود زنجیر کرد  
 خویش را از ذره ها تعمیر کرد

۵۲ ذره خاک از بیابان رخت بست تا شعاع آفتاب آرد به دست  
 این مصرع در همه نسخه ها و حتی در نسخه چاپ لاهور به صورت  
 «ذره از خاک بیابان...» آمده که به نظر می رسد اشتباه ضبط شده باشد.

موجم و در بحر او منزل کنم    تا در تابنده‌ئی حاصل کنم  
درتابنده: مروارید درخشان

۵

من که مستی‌ها ز صهبایش کنم  
زندگانی از نفس‌هایش کنم  
صهبا: مونث اصبه، شراب انگوری؛ می. کنایه از شعر مولوی. اقبال:  
از دیر مغان آیم، بی گردش صهبا مست  
در منزل «لا» بودم، از باده‌ی «الا» مست

✱

من جوان ساقی و تو پیر کهن می‌کده‌ئی  
بزم ما تشنه و، صهبا نه تو داری و نه من

۵۱

شب دل من مایل فریاد بود    خامشی از یاربم آباد بود  
آباد بودن (در اصطلاح اقبال): سرشار بودن، آکنده بودن، توانمند  
شدن، غنی شدن. در ابیات ۶۹ و ۱۴۷ همین مثنوی می‌گوید:  
ناله را انداز نو ایجاد کن  
بزم را از های و هو آباد کن

✱

نی، برون از نیستان آباد شد  
نغمه از زندان او آزاد شد  
مفهوم بیت: شب دلم هوای مویه کرد و خاموشی شب آکنده از ناله  
یارب یاربم شد.

۵۱

شکوه آشوب غم دوران بدم    از تهی پیمانگی نالان بودم

مفهوم بیت: از زمانه آشوب زده و غم ایام شکوه می کردم، و می نالیدم  
که جامم خالی است و نمی توانم غم هایم را با آن بزدايم. قیاس کنید با  
این بیت از حافظ:

غم زمانه که هیچش کران نمی بینم  
دواش جز می چون ارغوان نمی بینم

۵ این قدر نظاره ام بی تاب شد    بال و پر بشکست و آخر خواب شد  
نظاره: در اینجا به معنای چشم آمده که در فارسی مستعمل نیست و  
چنین است «این قدر» که به جای «آن قدر» آمده.  
بی تاب: بی رمق؛ خسته.

۵ روی خود بنمود پیر حق سرشت    کو به حرف پهلوی قرآن نوشت  
پیر حق سرشت: کنایه از مولوی. در جای دیگر می گوید:  
مـثنوی معنوی مولوی  
هست قرآن در زبان پهلوی

۵ گفت ای دیوانه ای ارباب عشق    جرعه ئی گیر از شراب ناب عشق  
بر جگر هنگامه ی محشر بزن    شیشه بر سر، دیده بر نشتر بزن  
مفهوم بیت: هنگامه محشر در ضمیر مردم بیافرین، آنان را از این  
شراب سرمست کن تا پرده پندار از برابر دیدگان شان دریده شود.

خنده را سرمایه صد ناله ساز    اشک خونین را جگر پرگاله ساز  
سرمایه (در اینجا) مبداء؛ اصل؛ اساس؛ پایه.  
پرگاله (به فتح پ و ل) وصله ئی که بر جامه دوزند. حصه، پاره، لخت.

در بیتی می گوید:

بهار آمد نگه می غلتد اندر آتش لاله

هزاران ناله خیزد از دل پرگاله پرگاله

مفهوم مصرع دوم: با اشکهای جگر مردم را پاره پاره کن.

۶۱ تا به کی چون غنچه می باشی خموش نکهت خود را چو گل ارزان فروش

مصرع اول خلاف قول حافظ است که گفت:

دلا چو غنچه شکایت زکار بسته مکن

که باد صبح نسیم گره گشا آورد

نکته: بوی خوش. در گلشن راز جدید می گوید:

نصیب خود ز بوی پیرهن گیر

به کنعان نکهت از مصر و یمن گیر

(۹۴)

ارزان فروش: ارزان بفروش

۶۲ در گره، هنگامه داری چون سپند محمل خود بر سر آتش ببند

در گره (در اینجا): در سکوت؛ در خاموشی؛ در ضمیر خود؛ در حالتی

که همچون سپند گره شده ای.

محمل: کجاوه؛ هودج. اقبال:

عشق بر ناقه ی ایام کشد محمل خویش

عاشقی؟ راحله از شام و سحر باید کرد

\*

تپیدن و نرسیدن چه عالمی دارد

خوشا کسی که به دنبال محمل است هنوز





من و تو کشت یزدان، حاصل است این  
عروس زندگی را محمل است این

۶      چون جرس آخر ز هر جزء بدن      ناله‌ی خاموش را بیرون فکن  
آتش استی، بزم عالم برفروز      دیگران را هم ز سوز خود بسوز  
فاش گو اسرار پیر می‌فروش      موج می‌شو، کسوت مینا بی‌پوش  
پیر می‌فروش: پیر مغان. در اینجا کنایه از مولوی.  
مینا: شیشه شراب؛ مینای شراب. اقبال:  
روزگار از های و هوی می‌کشان بیگانه‌ئی  
باده در میناش بود و باده‌پیمائی نبود



دو عالم را توان دیدن به‌مینائی که من دارم  
کجا چشمی که بیند، آن تماشائی که من دارم



ز مینائی که خوردم در فرنگ، اندیشه تاریک است  
سفر ورزیده خود را نگاه راه بینی ده  
مفهوم بیت: مولوی به‌اقبال می‌گوید، مینای وجودت را از شراب  
اندیشه‌ام پر کن و به‌دیگران بنوشان.

۶      سنگ شو آئینه‌ی اندیشه را      بر سر بازار بشکن شیشه را  
اندیشه (در اینجا): ترس و هراس.

شیشه بر سر بازار شکستن: حقایق و اسرار را فاش کردن  
مفهوم بیت: ترس را از خود دور ساز و اسرار پیر می‌فروش را برای

همه عیان ساز.

۶۱ از نیستان همچو نی پیغام ده قیس را از قوم حی پیغام ده

این مصرع اشاره دارد به نخستین ابیات مثنوی مولوی:

بشنو از نی چون حکایت می کند

وز جدائی ها شکایت می کند

از نیستان تا مرا ببریده اند

از نفیرم مرد و زن نالیده اند

در اینجا مقصود از نی، خود شاعر است و منظور از نیستان، عالم حقیقت.

قیس: قیس بن عامری، معروف به مجنون که براساس افسانه‌ئی از کودکی به دختر عموی خود لیلی محبت سرشاری داشت و چون پدر و مادر لیلی از ملاقات آن دو مخالفت می کردند قیس دچار جنون شد و سر به بیابان گذاشت، لیلی از دوری مجنون بیمار شد و جان داد. عاشق که از مرگ معشوق باخبر شد به سر قبر او رفت و آنقدر شعری را که دوست می داشت خواند و ندبه کرد تا همانجا بمرد و به معشوقه پیوست و در کنارش به خاک سپرده شد. مرگ او را حدود سالهای ۶۰ تا ۶۵ هـ. نوشته اند. اقبال در غزلی می گوید:

چون تمام افتد، سراپا ناز می گردد نیاز

قیس را لیلی همی نامند در صحرای من

قوم حی: قبیله لیلی. سعدی:

به مجنون یکی گفت کای نیک پی

چه بودت که دیگر نیائی به حی

در اینجا مقصود از قوم حی خود لیلی است.

ناله را انداز نو ایجاد کن بزم را از های و هو آباد کن  
انداز: روش؛ شیوه؛ اندازه؛ راه و رسم؛ قیاس. در همین مثنوی (بیت  
۲۰۸) می‌گوید:

کشته انداز ملا جامی‌ام

نظم و نثر او علاج خامی‌ام

و در غزلی می‌گوید:

هزار قافله، بیگانه وار دید و گذشت

دلی که دید به انداز محرمانه کجاست

و در ابیاتی دیگر:

عشق انداز تپیدن ز دل ما آموخت

شرر ماست که برجست و به پروا نرسید

✱

گرفتم این که غریبی و ره‌شناس نه‌ای

به کوی دوست به انداز محرمانه گذر

آباد کن: ر. ک: توضیح بیت ۵۵.

مفهوم بیت: شعرت را به شیوه‌ئی تازه بسرای، و جهان (بزم) را با  
نواهای شورانگیز خود آکنده ساز.

خیز و جان نوبده هر زنده را از قم خود زنده‌تر کن زنده را  
در ذکر کرامات یکی از اولیاء گفته شده است که او بر بالین مرده‌ای  
حضور یافت و گفت: قم باذن الله (به فرمان و اجازه خدا برخیز). ولی  
هیچ نشانی از حیات در آن کالبد بی‌جان ظاهر نشد. سپس آن صوفی  
با حالتی پراز جذبه و جبروت، بانگ بر مرده زد که: قم باذنی (به اجازه

من برخیز). می‌گویند آن مرده زنده شد. در چه باید کرد (بیت ۴۹۳)  
می‌گوید:

قم باذنی گوی و او را زنده کن  
در دلش الله هو را زنده کن  
در همین مثنوی (بیت ۴۶۲) می‌گوید:  
از قم او خیزد اندر گور تن  
مرده جانها چون صنوبر در چمن

۷ خیزو پا برجاده‌ی دیگر بنه جوش سودای کهن از سربینه  
سودا (در اینجا): اندیشه؛ خیال. سعدی:  
ای که انکار کنی عالم درویشان را  
تو ندانی که چه سودا و سراسر ایشان را  
اقبال:

دگر دیوانه‌ئی آید که در شهر افکند هوئی  
دو صد هنگامه برخیزد، ز سودائی که من دارم

۷۱ آشنای لذت گفتار شو ای درای کاروان بیدار شو  
زین سخن آتش به پیراهن شدم مثل نی هنگامه آبستن شدم  
آتش به پیراهن شدن: سوختن؛ آتش گرفتن.  
مفهوم بیت: اقبال می‌گوید که این سخنان مولوی آتش به جانم زد و  
همچون نی (مولوی) انباشته از شور و نوا شدم.

چون نوا از تار خود برخاستم جنتی از بهر گوش آراستم  
از بهر گوش: برای گوش مردم.

مفهوم بیت: مثل نوای موسیقی از تارهای ساز وجودم برخاستم و  
نغمه‌ئی بهشتی برای مردم پدید آوردم.

۷

برگرفتم پرده از راز خودی

وانمودم سر اعجاز خودی

خودی یا «من» در فلسفه اقبال مفهومی گسترده دارد که شرح آن در  
صفحات آغازین این کتاب به تفصیل آمده است. به عقیده اقبال،  
خودی نیروی متمرکز حیات است که به سبب آن، فرد، مرکزی  
انحصاری و مستقل و قائم به ذات می‌شود. حیات خودی تنها در  
صورتی می‌تواند تداوم یابد که مدام در تکاپو و ستیز باشد. این کشش  
و کوشش سر در تنوع فعالیت‌های زندگی دارد. اقبال مفهوم خودی را از  
فیخته و استاد خود مک تاگارت اقتباس کرد ولی محور خودی او  
بر پایه عشق است:

فطرت او آتش اندوزد ز عشق

عالم افروزی بیاموزد ز عشق

چنانکه گفته شد فلسفه اقبال اساساً بر «خود» استوار است. خود، هم  
نقطه حرکت و عزیمت اندیشه او، و هم پایه و اساس آن است. این  
«خود» است که پیش رویش شاهراهی به مابعدالطبیعه می‌گشاید. زیرا  
مکاشفه و درون‌نگری خود ادراک مابعدالطبیعه را برایش ممکن  
می‌سازد:

از همه کس کناره گیر، صحبت آشنا طلب

هم ز خدا خودی طلب، هم ز خودی خدا طلب

در جاویدنامه می‌گوید:

چون خودی را از خدا طالب شود

جمله عالم مرکب، او را کب شود

مفهوم خودی را می توان تا حدودی شبیه تعریفی دانست که در  
فلسفه از «نفس» شده است:

خودی را مردم آمیزی دلیل نارسائی ها

تو ای درد آشنا بیگانه شود از آشنائی ها

در ارمغان حجاز ضمن اظهار تأسف از وضع مسلمانان کشورش  
می گوید:

بهر روی او در دل ناگشاده

خودی اندر کف خاکش نزاده

ضمیر او تهی از بانگ تکبیر

حریم ذکر او از پا افتاده

(خیال وصال دوبیتی ۷۳)

✱

تن مرد مسلمان پایدار است

بنای پیکر او استوار است

طیب نکته رس، دید از نگاهش

خودی اندر وجودش ریشه دار است

(۸۱)

✱

برون از سینه کش تکبیر خود را

به خاک خویش زن اکسیر خود را

خودی را گیر و محکم گیر و خوش زی

مده در دست کس تقدیر خود را

(۱۶۷)



نه نیروی خودی را آزمودی  
 نه بند از دست و پای خود گشودی  
 خرد زنجیر بودی آدمی را  
 اگر در سینه او دل نبودی  
 (۳۱۵)



خودی روشن ز نور کبریائی است  
 رسائی‌های او از نارسائی است  
 جدائی از مقامات وصالش  
 وصالش از مقامات جدائی است  
 (۳۲۳)



خودی را از وجود حق وجودی  
 خودی را از نمود حق نمودی  
 نمی‌دانم که این تابنده گوهر  
 کجا بودی اگر دریا نبودی  
 در گلشن راز جدید می‌گوید:  
 خودی صیاد و نخجیرش مه و مهر  
 اسیر بند تدبیرش مه و مهر  
 (۹۵)

مرحوم غلامرضا سعیدی اقبال‌شناس معروف در توضیح این اصطلاح گفته است: «... امتیاز اقبال بر سایر فلاسفه مسلمان مربوط به این امر است که بر اثر به کار بردن اصطلاح فلسفی «خودی» در ارائه

دادن مفهوم اسلامی خدا موفق گردیده است... انسان به عمل وجدانش آگاهی دارد، بنابراین انسان نه فقط دارای وجدان است، بلکه وجدانی دارد و خودآگاهی و خودشناسی نیز از امتیازات اوست و همین خودشناسی و خودآگاهی است که اقبال آن را به عنوان «خودی» توصیف می‌کند... اقبال غالباً، خودی را به حیات نیز تعبیر می‌کند. مشخصات مرکزی و اصلی خودی عشق است و فقط به وسیله عشق است که «خودی» تمام موجودیت‌هایش را جلوه می‌دهد و خود را به حد کمال می‌رساند:

نقطه نوری که نام او خودی است

زیر خاک ما شرار زندگی است

از محبت می‌شود پاینده‌تر

زنده‌تر، سوزنده‌تر، تابنده‌تر

فطرت او آتش اندوزد ز عشق

عالم افروزی بیاموزد ز عشق

خودی برای ارضای این انگیزه در جستجوی مقصدی زیبا یا هدفی است کامل، و هروقت مقصود یا هدفی ظاهر شود که به نظر او زیبا باشد از ته دل او را دوست می‌دارد و با کمال جسارت برای به دست آوردن آن تلاش می‌کند و به نتایج آن اعتنائی ندارد. با این طرز، خودی کلیه نیروهای نهفته و قدرتها را به کار می‌اندازد تا بتواند بر تمام موانعی که در راه او جلو می‌آیند غالب شود و همه مشکلات را برطرف کند تا به هدفش برسد.

رسیدن به هدف یعنی حکومت و سلطه خودی و همچنین جلوه و بروز آن و از اینجا است که میل به تسلط یا انگیزه جلوه‌های ذاتی، دومین صفتی است که از تقاضای عشق ناشی می‌شود:



## آرزو، هنگامه آرای خودی

موج بی‌تابی، ز دریای خودی

یعنی خواستن و داشتن شوق، «خودی» را دائماً به‌تلاش وادار می‌کند و این خواستن و آرزو داشتن مانند بی‌تابی است در دریای خودی!

بعضی از کسانی که درصدد تشریح نظر اقبال برآمده‌اند برای درک معنای خودی، دچار اشکال شده‌اند. یکی از علل این امر این است که کلمه خودی در زبان فارسی به کلی به معنای دیگری دور از این مفهوم استعمال شده، و آن به معنای غرور و لاف و گزاف و خودستائی است. به علاوه اقبال از میان صفات متعدد جاوید خودی یک صفتی را انتخاب کرده است برای وصف مخصوصی، و آن عبارت است از عشق به خودنمائی و تسلط. و اقبال این معنا را با توجه به ضعف و بیکاری و بالنتیجه حالت انقراض و سقوط وضع فعلی مسلمانان در نظر گرفته است. مطابق این صفت، خودی در جستجوی آن است که راه غلبه و تسلط را در پیش گیرد و مشکلات و موانعی را که برای وصول به هدف با آن مواجه می‌شود از میان بردارد، بدین جهت عده‌ای به خطا تصور کرده‌اند که شاید اقبال چنین منظوری داشته و کلمه خودی را که حاکی از چنین منظوری در اذهان مردم وجود داشته به کار برده است! لہذا چنین انگاشته‌اند که منظور اقبال از استعمال این کلمه خودنمائی است و ابراز قدرت - چه مشروع و چه نامشروع! تا اینکه این معنی صفت ثابتی باشد و به هر طریق ممکن به منظور قدرت‌نمائی به کار برده شود. انگیزه یا علل محرک خودی می‌تواند به وسیله عمل و کوشش مصداق کامل یا رضایت بخشی پیدا کند و آن وقتی است که مقصود صحیحی در بین باشد، یعنی مطابق با طبیعت

و ذاتش باشد ولی مقصودش درواقع مقصود خودی نیست بلکه صرفاً سوء تعبیری است از مقصود طبیعی و صحیح خودی که دیر یا زود تصحیح خواهد شد.

خودی، هنگام تعقیب مقاصد غلط ممکن است خرسندی موقتی تحصیل کند ولی بالاخره با نارضایتی و جمود مواجه خواهد شد، در این طریق کوشش و تلاش خودی برای ایده‌ال یا آرمان غلط - در پایان کار غرضی را که از خودنمایی داشته به شکست منتهی خواهد شد. به علاوه کوشش عملی لازمه هدف وجدانی خودی است و نیز خودی همیشه ناگزیر است هدفی داشته باشد. چه خطا و چه صحیح، به عبارت دیگر خودی مکلف است که لاینقطع در تلاش و کوشش باشد. هدف غلط منتهی به عمل غلط می شود، برعکس هدف صحیح منتهی به عمل صحیح می شود. اقبال همیشه آن هدفی را تبلیغ می کند که ناشی از توجه به هدف صحیح و اصیل باشد و در نظر گرفتن هدف صحیح فقط از امتیازات مؤمن است... گفتیم که مطابق نظر اقبال «خودی» یعنی خودشناسی و خودآگاهی و خودشناسی انسان است. حالا این پرسش به میان می آید که: این خودی از کجا آمده است؟ آیا خودی از عوارض و از صفات ماده است که در طی تکامل ماده به این شکل درآمده و بالاخره به شکل موجودات بشری جلوه گر شده است؟

اگر این مطلب صحیح باشد، پس خودی شکلی است از اشکال ماده، ولی اگر از ماده منقطع شود، نمی تواند باقی بماند.

فلاسفه مادی عقیده دارند که ماده در سیر تکاملش به مرحله ای می رسد که خواص فیزیکی و شیمیائیش به طرزی عمل می کنند که بگوئیم تحصیل وجدان (یا شعور و آگاهی) کرده است، یا بگوئیم زنده

است و مواد زنده شکل ارگانیزم به خود می گیرند و وجدان و شعور یا آگاهی در مغز یا در سلسله اعصاب ارگانیزم متمرکز می شود، و چون ماده زنده به حرکت در می آید و مغز ارگانیزم تکامل پیدا می کند و شکل های دیگری به خود می گیرد، خود آگاه می شود! و علت پیدا شدن این وضع این است که ساختمان مغز بشر پیچیده تر و تکامل یافته تر از مغز هر حیوانی است.

باری، اگر چنین نقطه نظری درست و صحیح انگاشته شود، بدین معنی خواهد بود که بعد از این زندگی، حیاتی نخواهد بود. ولی اقبال به کلی با این نقطه نظر مخالف است. اقبال به یک نفر مسلمانی که پیرو فیلسوفی مادی است در شعری به اردو می گوید:

نجات تو از ترس مرگ امکان ندارد

زیرا تو خود را پیکر مادی می دانی  
به عقیده اقبال، خودی شکل تکامل یافته ماده نیست بلکه حقیقت نهائی جهان است. و آن چنان حقیقی است که برای جلوه دادن صفاتش ماده را خلق می کند و آن را وسیله جلوه گری و نمایش خود قرار می دهد.

بدین ترتیب، خودی تکامل ماده را به وسیله سیر تدریجی به طرف هدف مخصوص کمال بیولوژیکی (زیست شناسی) رهبری می کند:

پیکر هستی ز آثار خودی است

هرچه می بینی ز اسرار خودی است  
در این برخورد اقبال با ماتریالیستها آخرین نظریات علمی، موافق نظر اقبال، و مخالف نظر ماتریالیستها تجلی می نماید...»

بود نقش هستی ام انگاره ئی      ناقبولی، ناکسی، ناکاره ئی

انگاره (در اینجا): طرح ناتمام و به کمال نرسیده.  
 ناکاره: هیچکاره؛ بی فایده. در *ارمغان حجاز* در مورد مولوی می گوید:  
 گره از کار این ناکاره وا کرد  
 غبار رهگذر را کیمیا کرد  
 نی آن نی نواز پاکبازی  
 مرا با عشق و مستی آشنا کرد

۷ عشق سوهان زد مرا آدم شدم    عالم کیف و کم عالم شدم  
 عشق از نظر اقبال آن چیزی است که به خاطرش در ذرات گرمی و میل  
 و جذبۀ برای اتصال به امثال خودشان پدید آمده است. عشق موجب  
 ثبات در زندگی و اطمینان به جاودانگی خودی می شود. اقبال وقتی  
 می خواهد از شوریدگی، قدرت، محبت، اشراق و خلاقیت یکجا  
 سخن بگوید، همه را در کلمه عشق خلاصه می کند:  
 نعره زد عشق که خونین جگری پیدا شد

حسن لرزید که صاحب نظری پیدا شد



عشق را باده‌ی مرد افکن و پرزور بده  
 لای این باده به پیمانه‌ی ادراک انداز  
 کلمه عشق در اشعار اقبال به خلاف دیگر شاعران که برخی  
 به عشقهای انسانی و گروهی به عشقهای عارفانه نظر دارند، آمیزه‌ئی  
 است از دو جنبه الهی و اجتماعی:  
 عشق را لازم که بودش را غم نابود، نی  
 کفر او زناردار حاضر و موجود، نی

عشق اگر فرمان دهد، از جان شیرین هم گذر

عشق محبوبست و مقصود است و جان، مقصود، نی

و در ابیاتی دیگر مقصود خود را از عشق بدینگونه بیان می دارد:

دوش به راهبر زند، راه یگانه طی کند

می ندهد به دست کس، عشق زمام خویش را

✱

تیشه اگر به سنگ زد، این چه مقام گفتگوست

عشق به دوش می کشد، اینهمه کوهسار را

✱

تپید عشق و درین کشت نابسامانی

هزار دانه فرو کرد تا درود مرا

✱

عشق به سرکشیدن است، شیشه کائنات را

جام جهان نما مجو، دست جهان گشا طلب

✱

ز عشق درس عمل گیر و هرچه خواهی کن

که عشق جوهر هوش است و جان فرهنگ است

✱

عشق در صحبت میخانه به گفتار آید

زانکه در دیر و حرم محرم اسرارش نیست

✱

ندارد عشق سامانی، ولیکن تیشه‌ئی دارد

خراشد سینه کھسار و پاک از خون پرویز است

✱

عشق از این گنبد در بسته برون تاختن است

شیشه ماه ز طاق فلک انداختن است

✽

عشق اندر جستجو افتاد و آدم حاصل است

جلوه‌ی او آشکار از پرده‌ی آب و گل است

✽

به دیربان سخن نرم گو که عشق غیور

بنای بتکده افکند در دل محمود

✽

عشق مانند متاعی است به بازار حیات

گاه ارزان بفروشند و گران نیز کنند

✽

تا تو بیدار شوی، ناله کشیدم، ورنه

عشق کاری است که بی آه و فغان نیز کنند

✽

عشق شکیب آزما، خاک ز خود رفته را

چشم تری داد و من، لذت دیدن دهم

✽

این عالم رنگ و بو، این صحبت ما تا چند

مرگ است دوام تو، عشق است دوام من

✽

عشق ز پا در آورد، خیمه‌ی شش جهات را

دست دراز می‌کند، تا به طناب کهکشان

مرتبه عشق در نزد اقبال چندان عظیم است که علت هستی آدمی

را در آن می بیند. او به خلاف دکارت که گفت: «می اندیشم پس هستم» و به عکس کی پرکگارد که می گفت: «رنج می برم پس هستم.» در اثبات وجود خود می گوید: «عشق می ورزم پس هستم.» این زیباترین، لطیف ترین، نوترین و وجدانگیزترین دلیل در اثبات وجود آدمی است:

در بود و نبود من، اندیشه گمانها داشت

از عشق هویدا شد این نکته که هستم من

✱

ای عالم رنگ و بو، این صحبت ما تا چند

مرگ است دوام تو، عشق است دوام من

(برای توضیح بیشتر ر. ک: اقبال با چهارده روایت، مقاله: عقل و عشق، تألیف م. ب. ماکان).

سوهان زدن: اقبال این اصطلاح را به معنای تهذیب کردن به کار می برد. در بندگی نامه (بیت ۹۳) می گوید:

هر بنای کهنه را برمی کند

جمله موجودات را سوهان زند

کیف و کم: چند و چون؛ چگونگی. کیف در فلسفه عبارت است از: وصفی که دریافت شدت و ضعف آن به تعقل تعلق دارد و به ذات خود قسمت نپذیرد مگر به تبعیت از محل خود چنانکه حرارت، برودت، طعم، بو، رنگ، خوبی و زشتی در مردم و اشیاء؛ ولی کم آن است که به ذات خود قابل قسمت باشد و دریافت مقدارش به وزن یا عدد یا پیمایش تعلق دارد. مانند تمامی اشیاء دارای جسم. ناصر خسرو:

گفتم به چشم سر بتوان دید کیف و کم؟  
گفتا به چشم سر نتوان دید فضل و فر  
سلمان:

هم ذروه کمال تو افزون ز کیف و کم  
هم سدره جلال تو بیرون ز منتهی  
اقبال (گلشن راز جدید، سؤال سوم):  
سه پهلوی این جهان چون و چند است  
خرد، کیف است و کم او را کمند است  
همین اصطلاح را در جاویدنامه به لفظی دیگر به کار می برد:  
عبده چون و چگونه کائنات  
عبده راز درون کائنات

۷۸ حرکتِ اعصابِ گردون دیده‌ام در رگ مه گردش خون دیده‌ام  
حرکت: به معنای جنبیدن و جنبش کردن به فتح راء است که در اینجا  
به ضرورت وزن شعر بدون حرکت و ساکن خوانده می شود. در چه باید  
کرد (بیت ۱۱۴) نیز می گوید:

هر دو تقدیر جهان کاف و نون  
حرکت از لا زاید از الا سکون  
گردون: آسمان؛ فلک. در غزلی می گوید:  
خبری رفت ز گردون به شبستان ازل  
حذر ای پردگیان، پرده دری پیدا شد  
در گلشن راز جدید می گوید:

ته گردون مقام دلپذیر است  
ولیکن مهر و ماهش زودمیر است



بهر انسان چشم من شبها گریست    تا دیدم پرده اسرار زیست  
 از درون کارگاه ممکنات    برکشیدم سر تقویم حیات  
 ممکنات: جمع ممکنه (ممکن)؛ کلیه موجودات عالم به جز خدا.  
 کارگاه ممکنات: کنایه از دنیا.  
 تقویم (در اینجا): ماندگاری؛ استحکام؛ استمرار. در همین مثنوی  
 (بیت ۱۵۵) می‌گوید:

علم از سامان حفظ زندگی است  
 علم از اسباب تقویم خودی است

من که این شب را چو مه آراستم    گرد پای ملت بیضاستم  
 ملت بیضاء: دین نورانی؛ دین مبین؛ اسلام. در ارمغان حجاز (دوبیتی  
 ۱۳۹) می‌گوید:

حضور ملت بیضاء تپیدم  
 نوای دلگدازی آفریدم  
 در همین مثنوی (بیت ۲۳۲) می‌گوید:  
 همت از حق خواه و با گردون ستیز  
 آبروی ملت بیضاء مریز  
 گرد پا بودن: فدائی و دلبسته بودن  
 مفهوم مصرع اول: من که این ظلمات را مانند ماه روشن ساختم.

ملتی در باغ و راغ آوازه‌اش    آتش دلها سرود تازه‌اش  
 ملتی: دینی که.  
 مفهوم مصرع دوم: حرف تازه‌اش جانها را به آتش می‌کشد.

ذره کشت و آفتاب انبار کرد خرمن از صد رومی و عطار کرد  
مصرع دوم: اسلام دارای صدها اندیشمند نظیر مولوی و عطار شد.

آه گرمم رخت برگردون کشم گرچه دودم از تبار آتشم  
رخت کشیدن: انتقال یافتن؛ راهی شدن؛ سفر کردن. حافظ:  
بخت ار مدد دهد که کشم رخت سوی دوست  
گیسوی حور گرد فشاند ز مفرشم

۸ خامه‌ام از همت فکر بلند راز این نه پرده در صحرا فکند  
همت: سعی و کوشش: ر.ک: توضیح بیت ۱۲۴  
نه پرده: کنایه از نه آسمان؛ نه فلک. در گلشن راز جدید (بیت ۲۰)  
می‌گوید:

خنک روزی که گیری این جهان را  
شکافی سینه نه آسمان را  
آسمان را معمولاً هفت طبقه می‌دانند، در قرآن نیز چنین است، از  
جمله سوره اسری آیه ۴۴: «هفت آسمان با زمین و هرچه در آنها  
هست، تسبیح او کنند...» ابن منظور در لسان العرب می‌گوید: اعراب  
«هفت» را برای نشان دادن کثرت و فراوانی به کار می‌بردند.  
شادروان معین، در تحلیل هفت پیکر می‌نویسد: «عدد هفت در  
مذاهب و تاریخ جهان، در تصوف و سنن و آداب اهمیت زیاد داشته  
و شماره بسیاری از امور و مواضیع هفت بوده است مانند: هفت طبقه  
زمین، هفت طبقه آسمان، هفت فرشته مقدس بنی اسرائیل، هفت بار  
طواف برگرد کعبه، در دوره جاهلیت، هفت پروردگار آریائی نزد  
هندوان قدیم، هفت امشاسپند در مذهب زرتشت، هفت ایزد در

مذهب مانوی، هفت در و هفت طبقه دوزخ در قرآن، هفت گاو فربه و هفت گاو لاغر (در قرآن) که فرعون به خواب دید، هفت عضوی که در سجده باید بر زمین باشد... همه نشانه اهمیت فوق العاده عدد هفت در نظر اقوام مختلف جهان است...»

اما اینکه اقبال در تمامی آثار منظوم و منثور خود به جای «هفت» عدد «نه» را به کار می برد به نظر نمی رسد برای نادیده گرفتن سنت مرسوم بوده باشد. شاید خواسته است این عدد با تحقیقات علمی که منظومه شمسی را دارای نه سیاره می داند، وفق دهد. در جاویدنامه می گوید:

ای خنک مردی که از یک هوی او

نه فلک دارد طواف کوی او

در چه باید کرد گفته است:

الامان از گردش نه آسمان

مسجد مؤمن به دست دیگران

شیخ محمود شبستری نیز آسمان را نه طبقه می داند:

جهان در جنب این نه سقف مینا

چو خشخاشی بود بر روی دریا

نگر تا تو از این خشخاش چندی

سزد گر بر بروت خود بخندی

(این دو بیت در دیوان سلمان هم دیده شده).

در صحرا افکندن: عیان ساختن؛ بیرون افکندن.

قطره تا همپایه ی دریا شود

ذره از بالیدگی صحرا شود

مفهوم بیت: قطره می تواند همپایه دریا شود، و دانه‌ی شن چندان وسعت بیابد که به اندازه صحرا شود.

شاعری زین مثنوی مقصود نیست    بت پرستی بت‌گری مقصود نیست  
در غزلی می‌گوید:

نغمه کجا و من کجا، ساز سخن بهانه‌ایست

سوی قطار می‌کشم، ناقه‌ی بی‌زمام را  
اقبال با توجه به لاابالیگریها و لاقیدیهای برخی از شاعران زمانش،  
هرگز خود را شاعر نمی‌خواند و آنانی هم که از او جذبه و شور و حال  
شاعرانه انتظار داشتند، هدف و مقصودش را در نمی‌یافتند. او  
قصدش از شعر این نبود تا خلق را با نغمه‌سرائی‌های شاعرانه و  
تخیلات زیبا سرگرم سازد. بلکه آن را بهانه‌ئی می‌دانست تا آنچه را که  
در دل دارد با کلامی مؤثر بیان دارد. در پیام مشرق می‌گوید:

به این بهانه در این بزم محرمی جویم

غزل سرایم و پیغام آشنا گویم  
بنابراین اقبال را باید مثل ناصر خسرو در ردیف کسانی قرار داد که  
از شاعری هدفی برای ترویج افکار خود داشتند. از این روست که در  
مقدمه گلشن راز جدید ضمن تضمین بیتی از شبستری می‌گوید:

گشودم از رخ معنی نقابی

بـه دست ذره دادم آفتابی

نپنداری که من بی باده مستم

مثال شاعران افسانه بستم

نبینی خیر از آن مرد فرودست

که بر من تهمت شعر و سخن بست

به کوی دلبران کاری ندارم  
دل زاری، غم یاری ندارم  
«مرا زین شاعری خود عار ناید

که در صد قرن یک عطار ناید»

در اینجا اقبال با توجه به وجود متفکران و عارفانی همچون عطار که اندیشه‌ی خود را در قالب شعر بیان داشته‌اند، دیگر از اینکه شاعر نامیده شود، روگردان نیست زیرا شاعری به این مفهوم، رساندن پیام زندگی به مردم است.

دکتر ندوشن در مقدمه دیدن دگرآموز می‌نویسد: «اقبال تا حدی شبیه به ناصر خسرو است. شعر نمی‌گوید برای آنکه سخن خوشایند زیبایی گفته باشد. شعر می‌گوید برای آنکه از آن خاصیت درمانی بجوید. به همین سبب در کلام او وصف طبیعت نیست، آن گونه که در نزد شاعران دیگر می‌شناسیم؛ غزل عاشقانه نیز نمی‌بینیم. اقبال برای زن یا معشوقی نمی‌سراید. موضوع شعر و مخاطب کلام او مردم هستند. در شعر او همواره با عصب و خون سر و کار داریم، با انسان زنده، گوئی همه جا به او نوک پا می‌زنند که برخیز!...» اقبال شعر را وسیله‌ئی موثر برای بیان افکار و مکنونات قلبی خود می‌شمرد و امیدوار بود که به این ترتیب بتواند وحدتی میان مسلمانان پدید آورد. (برای اطلاع بیشتر ر. ک: شرح مثنوی گلشن راز جدید ص ۲۱ به بعد، و نیز مولوی، نیچه و اقبال ص ۱۲ به بعد).

۸ هندی‌ام از پارسی بیگانه‌ام ماه نو باشم، تهی پیمانه‌ام

از فارسی بیگانه‌ام: فارسی زبان مادری‌ام نیست.

ماه نو بودن: کنایه از ناقص و ناتمام بودن

تهی پیمانه بودن: کنایه از بی تجربگی و بی اطلاعی.

حسنِ اندازِ بیان از من مجو خوانسار و اصفهان از من مجو  
حسنِ اندازِ بیان: کلام سحرآمیز  
مقصود اقبال از ذکر نام خوانسار و اصفهان، شهرهای ادب پرور ایران  
است.

۹۰ گرچه هندی در عذوبت شکر است طرز گفتار دری شیرین تر است  
فکر من از جلوه اش مسحور گشت خامه من شاخ نخل طور گشت  
در همین مثنوی (بیت ۲۲۶) می گوید:  
از سوال آشفته اجزای خودی

بی تجلی نخل سینای خودی  
نخل طور: درخت طور سینا که موسی تجلی انوار حق را در وادی  
ایمن در حوالی کوه طور بر آن مشاهده کرد. نخل ایمن.  
مفهوم بیت: مسحور جلوه زبان و ادب فارسی شدم و اعجازش قلمم  
را مانند شاخه درخت طور سینا منور ساخت.

۹۲ پارسی، از رفعت اندیشه ام در خورد با فطرت اندیشه ام  
در خوردن: شایسته بودن؛ سزاوار بودن؛ لایق بودن؛ سازگار بودن.  
مفهوم بیت: از آنجا که اندیشه ئی متعالی دارم زبان فارسی با آن سازگار  
است.

خرده برمینا مگیر ای هوشمند  
دل به ذوق خرده ی مینا ببند

خرده مینا: کنایه از شراب که همچون ذرات شیشه است.

ذوق (در اینجا): مزه

مفهوم بیت: به ظرف شراب میندیش، به نشئه‌ئی بیندیش که از مظهر و آن حاصل می‌شود. به عبارت دیگر به خواننده توصیه می‌کند که به قالب و ظاهر کلام وی توجه نداشته باشد بلکه محتوا و مفهوم را در نظر بگیرد.

گرچه اقبال این مثنوی را به لحاظ لفظی در حد کمال نمی‌بیند ولی لازم به ذکر است که اسرار خودی و رموز بی‌خودی از آثار ارزشمند و دلنشین زبان فارسی به شمار می‌آیند چندانکه عرفان پژوه و ادیب و مستشرق برجسته‌ئی همچون نیکلسون آن را همانند چند اثر تراز اول زبان فارسی «فوق‌العاده عالی» یافته و به انگلیسی برگردانده است.

در بیان اینکه اصل نظام عالم از خودی است و تسلسل  
حیاتِ تعیناتِ وجود بر استحکام خودی انحصار دارد

پیکر هستی ز آثار خودی است هرچه می‌بینی ز اسرار خودی است  
پیکر هستی: کائنات؛ عالم وجود؛ جهان محسوس  
مصرع دوم: رمز و راز «خودی» در همه چیز وجود دارد.

خویشتن را چون خودی بیدار کرد آشکارا عالم پندار کرد  
بیدار کرد: آگاه ساخت  
عالم پندار: دنیای اندیشه. اقبال کلمه «پندار» را غالباً به معنای اندیشه  
به کار برده است.

صد جهان پوشیده اندر ذات او غیر او پیداست از اثبات او  
غیر: آنچه که مقابل «خود» باشد. بنابراین هرچه خارج از ذات مدرک  
یا مستقل از آن باشد غیر از آنست. موجودی را که خارج از «خود»  
باشد، «غیر» یا «دیگر» می‌گویند، از این رو «خود» ذات اندیشنده  
است و شیء خارجی، «غیر» یا «جز من» است (برای اطلاع بیشتر ر.  
ک: فرهنگ فلسفی، صلیبا / دره‌بیدی، ذیل غیریت).



اثبات او: اظهار وجودش.

در جهان تخم خصومت کاشت است    خویشتن را غیر خود پنداشت است  
خودی در جهان بذر دشمنی کاشته است زیرا خودش را غیر پنداشته.  
اقبال مفاهم ابیات فوق و بعد را به بیانی دیگر در گلشن راز جدید  
(ابیات ۱۶۸ تا ۱۸۰) آورده است:

خودی تعویذ حفظ کائنات است

نخستین پرتو ذاتش حیات است

حیات از خواب خوش بیدار گردد

درویش چون یکی بسیار گردد

نه او را بی نمود ما گشودی

نه ما را بی گشود او نمودی

ضمیرش بحر ناپیدا کناری

دل هر قطره، موج بی قراری

سر و برگ شکیبائی ندارد

به جز افراد، پیدائی ندارد

حیات آتش، خودی ها چون شررها

چو انجم ثابت و اندر سفرها

ز خود نارفته بیرون، غیرین است

میان انجمن خلوت نشین است

یکی بنگر به خود پیچیدن او

ز خاک پی سپر بالیدن او

نهان از دیده ها درهای و هوئی

دمادم جستجوی رنگ و بوئی

ز سوز اندرون در جست و خیز است  
 به آئینی که با خود در ستیز است  
 جهان را از ستیز او نظامی  
 کف خاک، از ستیز آئینه فامی  
 نریزد جز خودی از پرتو او  
 نخیزد جز گهر اندر زو او  
 خودی را پیکر خاکی حجاب است  
 طلوع او مثال آفتاب است  
 درون سینه ما خاور او  
 فروغ خاک ما از جوهر او

۹۸ سازد از خود پیکر اغیار را تا فزاید لذت پیکار را  
 غیرها را از خودش به وجود می آورد تا پیکار برایش لذت بخش تر شود.

۱۰۰ می کشد از قوت بازوی خویش تا شود آگاه از نیروی خویش  
 خود فریبی های او عین حیات همچو گل از خون وضو عین حیات  
 عین (در اینجا): ذات هر چیز؛ نفس شیء؛ مقابل غیر.

بهر یک گل خون صد گلشن کند از پی یک نغمه صد شیون کند  
 خون صد گلشن کند: صد گلشن را از میان می برد.  
 از پی: در طلب

۱۰۲ یک فلک را صد هلال آورده است بهر حرفی صد مقال آورده است

فلک: آسمان

آورده است: خلق کرده است.

عذر این اسراف و این سنگین دلی      خلق و تکمیل جمال معنوی  
توجیهی که خود برای این اسراف و آن سنگدلی دارد این است که  
خواسته جمال معنوی را ایجاد و به کمال برساند.

حسن شیرین، عذر درد کوهکن      نافه‌ئی عذر صد آهوی ختن  
عذر: دلیل؛ توجیه.

مصرع اول: اشاره به داستان فرهاد کوهکن. مردی که بنا به روایت  
نظامی در خسرو و شیرین پیشه سنگتراشی داشته و رقیب خسرو پرویز  
در عشق شیرین دختر پادشاه ارمنستان بوده است. وی سرانجام جان  
خود را بر سر این عشق گذاشت و هنگامی که خبر دروغین مرگ  
شیرین را به او دادند از فراز کوه در غلتید و جان سپرد. در تاریخ بلعمی  
آمده است که «فرهاد فریفته [شیرین] شد و خسرو او را به کندن کوه  
بیستون گماشت. فرهاد در آن کوه به بریدن سنگ مشغول شد و هر  
پاره که از کوه می‌برید، چنان عظیم بود که امروز صد مرد آن را نتوانند  
برداشت.» اقبال از این حکایت دردناک اشارات مختلف در اشعار  
خود دارد:

تیشه اگر به سنگ زد، این چه مقام گفتگوست

عشق به دوش می‌کشد، این همه کوهسار را



ندارد عشق سامانی، ولیکن تیشه‌ئی دارد

خراشد سینه کھسار و پاک از خون پرویز است

✱

به هر زمانه به اسلوب تازه می گویند

حکایت غم فرهاد و عشرت پرویز

✱

در عشق و هوسناکی، دانی که تفاوت چیست؟

آن تیشه فرهادی، این حيله پرویزی

✱

بگو از من به پرویزان این عصر

نه فرهادم که گیرم تیشه در دست

ز خاری کو خلد در سینه من

دل صد بیستون را می توان خست

✱

به ضرب تیشه بشکن بیستون را

که فرصت اندک و گردون دورنگ است

حکیمان را درین اندیشه بگذار

شرر از تیشه خیزد، یا ز سنگ است؟

در غزلی می گوید:

اگرچه تیشه من، کوه را ز پا آورد

هنوز گردش گردون، به کام پرویز است

اقبال در چه باید کرد نیز به کار فوق انسانی و رنجی که فرهاد تحمل کرد

اشاره می کند و می گوید:

تیشه ام را تیزتر گردان که من

محنتی دارم فزون از کوهکن

۱ سوز پیهم قسمت پروانه‌ها شمع، عذر محنت پروانه‌ها

پیهم: پی در پی؛ به دنبال هم. در چه باید کرد می‌گوید:

قلزمی؟ با دشت و در پیهم ستیز

شب‌نمی؟ خود را به گلبرگی بریز

(بیت ۳۳)

در غزلی می‌گوید:

امیر قافله‌ئی، سخت کوش و پیهم کوش

که در قبیله ما، حیدری ز کراری است

در همین مثنوی (بیت ۱۲۹) می‌گوید:

چون زمین برهستی خود محکم است

ماه پابند طواف پیهم است

۱ خامه‌ی او نقش صد امروز بست تا بیارد صبح فردائی به دست

خامه‌ی او: قلم «خود».

شعله‌های او صد ابراهیم سوخت تا چراغ یک محمد برفروخت

در سوره انبیاء آیات ۶۸ و ۶۹ و نیز عنکبوت آیه ۲۴ آمده است که

ابراهیم (خلیل الله) به دستور نمرود در آتش افکنده شد ولی آتش براو

سرد گردید، حال آنکه شعله‌های خودی برای به وجود آوردن انسانی

کامل (= محمد) صد ابراهیم را می‌سوزاند.

چراغ محمد: کنایه از اسلام

اقبال در همین مثنوی اشاره دیگری به این مفهوم دارد. ر.ک: ابیات

۱۷۲ به بعد.

۱ می‌شود از بهر اغراض عمل عامل و معمول و اسباب و علل اسباب (جمع سبب): علتها؛ علل. چیزی که فی نفسه موجود باشد و وجود دیگری از آن حاصل شود. چیزی که وسیله حصول چیز دیگری باشد.

مفهوم بیت: وجود عامل و معمول و اسباب و علل به واسطه اهداف موجود در عمل است.

خیزد، انگیزد، پرد، تابد، رمد سوزد، افروزد، گشود، میرد، دمد

مفهوم بیت: خودی داری چنین خصوصیتی است.

۱ وسعت ایام، جولانگاه او آسمان موجی ز گرد راه او

وسعت ایام: درازنای تاریخ؛ پهنه روزگاران.

گل به جیب، آفاق از گلکاریش شب ز خوابش، روز از بیداریش

مفهوم بیت: خودی جهان را آکنده از گل می‌کند. وجود شب به سبب خوابیدن او، و وجود روز به سبب بیدار بودن او است.

شعله‌ی خود در شرر تقسیم کرد جز پرستی عقل را تعلیم کرد

شرر: مخفف شرار، جرقه، پاره‌ئی از آتش که به هوا پرد. در ارمغان حجاز (دوبیتی ۱۲۴) می‌گوید:

هنوز این خاک دارای شرر هست

هنوز این سینه را آه سحر هست

در غزلی می‌گوید:

عشق انداز تپیدن ز دل ما آموخت  
 شرر ماست که برجست و به پروا نرسید  
 و در غزلهایی دیگر:  
 دهد آتش جدائی، شرر مرا نمودی  
 به همان نفس بمیرم که فرو نشانم او را

✱

به جانم آرزوها بود و نابود شرر دارد  
 شبم را کوکبی از آرزوی دلنشینی ده  
 مصرع دوم: عقل را متوجه اجزاء و افراد کرد.

۱۱ خود شکن گردید و اجزاء آفرید اندکی آشفست و صحرا آفرید  
 خودش را خرد کرد و ذرات را به وجود آورد، اندک زمانی پراکنده شد  
 (آشفست) و صحرا را پدید آورد.

باز از آشفستگی بیزار شد وز به هم پیوستگی کهسار شد  
 در بیتی می گوید:  
 به خود خزیده و محکم چو کوهساران زی  
 چو خس مزی که هوا تیز و شعله بی باک است

۱۱ وانمودن خویش را خوی خودی است خفته در هر ذره نیروی خودی است  
 وانمودن: باز کردن. (در اینجا): نشان دادن؛ آشکار ساختن. در غزلی  
 می گوید:

نور تو وانمود سپید و سیاه را  
 دریا و کوه و دشت و در و مهر و ماه را

مصرع اول: طبیعت خودی این است که خویشتن را به جلوه در آورد.  
مصرع دوم: یادآور این بیت معرف هاتف:  
دل هر ذره‌ئی که بشکافی  
آفتابیش در میان بینی

### قوت خاموش و بیتاب عمل

#### از عمل پابند اسباب عمل

مفهوم بیت: خود نیروئی است ساکت ولی شیفته فعالیت و به واسطه همین شیفتگی است که پابند و مفتون جهان محسوس (اسباب عمل) است.

اقبال در بازسازی اندیشه (ص ۱۹۳) می‌گوید: «تصور غلط سبب فهم نادرست می‌شود، عمل نادرست، همه وجود آدمی را بی اعتبار می‌سازد و ممکن است سرانجام موجب نابودی ساختمان من بشری شود. تصور تنها بر بخشی از زندگی اثر می‌گذارد، حال آنکه عمل به گونه‌ئی موثر با واقعیت پیوند دارد.»

انسان با تأثیری که از محیط پیچیده‌ی پیرامونش می‌پذیرد، با تأثیری که بر آن می‌گذارد، و با تلاش بی‌وقفه‌ئی که در کار بازسازی جهان دارد، فردیتش را تکامل می‌بخشد. از این روست که اقبال در جاوید نامه می‌گوید:

ذره‌ئی، از کف مده، تابی که هست

پخته گیر اندر گره، تابی که هست

تاب خود را بر فردن خوشتر است

پیش خورشید آزمودن خوشتر است

بنابراین انسان واقعی از نظر اقبال کسی است که مرد عمل باشد.



چون حیات عالم از زور خودی است پس به قدر استواری زندگی است  
 معیار اقبال برای ارزیابی «واقعیت» و حقیقت موجودات زنده برپایه  
 تشخیص و میزان اعتلای خودی آنهاست. در بازسازی اندیشه (ص ۶۶)  
 می گوید: «تنها آنکه می تواند بگوید - من هستم - حیات واقعی دارد.  
 منزلت و مرتبه‌ی هر موجودی بسته به مراتبی است که در اشراق  
 می پیماید.» بنابراین او نیز مانند برگسون معتقد است که «فردیت  
 مراتبی دارد و نمی توان آن را تنها در یک فرد فهم کرد.»  
 از زور خودی: به واسطه قدرت خودی  
 مصرع دوم: پس مراتب زندگی بستگی به میزان آن قدرت (=)  
 استواری) دارد.

۱۱/ قطره چون حرف خودی از بر کند هستی بی مایه را گهر کند  
 حرف (در اینجا): تعالیم؛ درس.  
 مفهوم بیت: اگر قطره بی مقداری تبدیل به مروارید می شود برای  
 آنست که خودی را در خویش می پروراند. اقبال از این تمثیل که  
 مروارید از افتادن قطره‌ی باران در دهان صدف به وجود می آید،  
 چندین بار در سروده‌های خود استفاده کرده است:  
 زندگی در صدف خویش گهر ساختن است

در دل شعله فرو رفتن و نگداختن است



هر صدف را گهر از نیسان ماست

شوکت هر بحر از توفان ماست



ز خود گذشته‌ئی، ای قطره‌ی محال‌اندیش  
 شدن به بحر و گهر برنخاستن ننگ است  
 در چه باید کرد (بیت ۳۵ به بعد) می‌گوید:  
 قطره‌ی شب‌نم که از ذوق نمود  
 عقده خود را به دست خود گشود  
 از خودی اندر ضمیر خود نشست  
 رخت خویش از خلوت افلاک بست  
 رخ سوی دریای بی‌پایان نکرد  
 خویشان را در صدف پنهان نکرد  
 اندر آغوش سحر یک دم تپید  
 تا به کام غنچه‌ی نورس چکید  
 از دیدگاه اقبال، خودپروری یا رشد و کمال آدمی در دست‌یابی  
 به ژرفای حقیقت است. در بازسازی اندیشه (ص ۸۴) می‌گوید: «زندگی  
 و حرکت‌مان مثل مروارید است و هستی‌مان با فیضان حیات الهی  
 شکل می‌گیرد.»

۱۱۴      باده از ضعف خودی بی‌پیکر است      پیکرش منت‌پذیر ساغر است  
 ضعف: سستی و ناتوانی  
 پیکر (در اینجا): صورت؛ ریخت؛ هیأت.  
 منت‌پذیر: رهین منت کسی بودن؛ منت‌پذیرنده، کمال‌الدین اسمعیل:  
 کو کسی کا از خاک برگیرد مرا  
 تا به جان گردم از او منت‌پذیر  
 حافظ:

خونم بریخت و ز غم عشقم خلاص داد

منت پذیر غمزه خنجر گذارمت

مفهوم بیت: باده به واسطه داشتن خودی ناتوان فاقد شکل است و تا ساغری نباشد صورت نمی پذیرد. یعنی شکل هر مظلوفی بستگی به ظرف آن دارد و این به دلیل ناتوانی خودی آن مظلوف است که به خود متکی نیست. قیاس کنید با این بیت مولوی:

باده از ما مست شد، نی ما از او

قالب از ما هست شد، نی ما از او

۱ گرچه پیکر می پذیرد جام می گردش از ما وام گیرد جام می

مفهوم بیت: جام می نیز هرچند دارای شکل است، ولی گردش و حرکت و جلوه آن به واسطه وجود انسان است. در گلشن راز جدید می گوید:

اگر مائیم، گردان جام ساقی است

به بزمش گرمی هنگامه باقی است

۱ کوه چون از خود رود صحرا شود شکوه سنج جوشش دریا شود

از خود رفتن: وارفتن؛ غشی کردن؛ از حال رفتن. در اینجا: از «خودی» غافل شدن. در همین مثنوی (بیت ۶۴۱) می گوید:

این خرام ناز سامان فناست

هرکه از خود رفت شایان فناست

شکوه سنج: شکوه پرداز؛ شکایت کننده؛ گله مند. در همین مثنوی (بیت ۵۵۸) می گوید:

با عزیزان سرگران بودن چرا  
شکوه سنج دشمنان بودن چرا

بیدل دهلوی:

شخص نسیان شکوه سنج غفلت احباب نیست

تا فراموشی به خاطر هاست دریادیم ما

جوشش (در اینجا): طغیان؛ غلیان.

مفهوم بیت: اگر کوه به واسطه ضعف خودی استواریش را از دست بدهد و بدل به صحرا و شن زار شود، آنگاه از هجوم امواج دریا آزردہ خواهد شد.

۱۲۱ موج تا موج است در آغوش بحر می کند خود را سوار دوش بحر  
موج تا زمانی موج است که در دریاست و برگرده اش سوار می شود.

حلقه‌ئی زد نور تا گردید چشم از تلاش جلوه‌ها جنبید چشم  
مفهوم بیت: از آن دم که چشم به گردش افتاد و برای یافتن زیبایی‌ها به جنبش درآمد، نور همدمش شد. اقبال مفهوم فوق را با بیانی دیگر در همین مثنوی (بیت ۱۴۵ به بعد) آورده است.

سبزه چون تاب دمید از خویش یافت همت او سینه گلشن شکافت  
تاب (در اینجا): توان؛ قدرت. در غزلی می گوید:

ز مشتاقان اگر تاب سخن بردی، نمی دانی

محبت می کند گویا، نگاه بی‌زبانی را

در ارمغان حجاز (دوبیتی ۱۲۴) می گوید:

تجلی ریز برچشمم که بینی  
 به این پیری مرا تاب نظر هست  
 دمید (دمیدن): روئیدن؛ رستن. ر. ک: توضیح بیت ۲۳.  
 همت: قصد کردن؛ خواستن؛ کوشش و سعی. در غزلی می گوید:  
 ناز شهان نمی کشم، زخم کرم نمی خورم  
 در نگر ای هوس فریب همت این گدای را  
 در همین مثنوی (بیت ۳۱۳) می گوید:  
 زور تن کاهید و خوف جان فزود  
 خوف جان سرمایه همت ربود  
 این کلمه در تصوف به معنای توجه قلب است با تمام قوای روحانی  
 خود به جانب حق، برای حصول کمال. اقبال در *ارمغان حجاز* راجع  
 به انسان معتقد به *انا الحق* می گوید:  
 وجودش، شعله از سوز درون است  
 چو خس او را جهان چند و چون است  
 کند شرح *انا الحق* همت او  
 پی هر «کن» که می گوید «یکون» است

۱۲۵ شمع هم خود را به خود زنجیر کرد خویش را از ذره ها تعمیر کرد  
 زنجیر کردن: اسیر کردن؛ با زنجیر بستن. (در اینجا): پیوند یافتن؛  
 بستن. جلال امیری  
 درددل زان بیشتر دارم که تدبیرش کنی  
 دل از آن دیوانه تر دارم که زنجیرش کنی  
 تعمیر کردن: ایجاد کردن؛ ساختن. ر. ک: توضیح بیت ۵۱  
 مصرع دوم: شمع خودش را با ذرات ساخت.

خود گذاری پیشه کرد، از خود رمید      همچو اشک آخر ز چشم خود چکید  
گر به فطرت پخته تر بودی نگین      از جراحت ها بیاسودی نگین  
به فطرت: ذاتاً

پخته بودن: کامل بودن؛ استوار بودن؛ آبدیده بودن.  
جراحت ها: کنایه از حکاکی های روی نگین است که آن را مطلوب تر  
می سازد.

۱۲      می شود سرمایه دار نام غیر      دوش او مجروح بار نام غیر  
مصرع اول: ارزش نگین از نامی است که بر آن حک می شود.

چون زمین برهستی خود محکم است      ماه پابند طواف پیهم است  
مصرع اول: از آنجا که زمین متکی به خود است.  
پابند: ر. ک: توضیح بیت ۱۱۶  
پیهم: ر. ک: توضیح بیت ۱۰۵  
مصرع دوم: ماه پیوسته طالب گردش به دور زمین است

۱۳      هستی مهر از زمین محکتر است      پس زمین مسحور چشم خاور است  
از زمین: از هستی زمین  
مصرع دوم: پس چشم خورشید زمین را مسحور می کند.

جنبش از مژگان برد شأن چنار      مایه دار از سطوت او کوهسار  
جنبش از مژگان بردن: سبب حیرت شدن؛ چشم را خیره ساختن.  
شأن چنار: شکوه درخت چنار.  
مایه دار: توانگر؛ متنعم. در همین مثنوی (بیت ۲۸۸) می گوید:

مایه‌دار از قوت روحانیم

بهر شیران مرسل یزدانیم

سطوت: وقار؛ شوکت.

مفهوم بیت: شکوه درخت چنار چشم را خیره می‌سازد و ابهت و عظمتش به کوهسار ارزش می‌بخشد.

۱۱      تار و پود کسوت او آتش است      اصل او یک دانه‌ی گردن‌کش است  
مولف انجمن آرا و صاحب آندراج نوشته‌اند «چنار به آتش گرفتن از  
خود مشهور است.» در مثل هم می‌گویند: چنار از خودش آتش گیرد،  
یا: آتش چنار از خود چنار است. انوری:  
نامت به میان مردمان در

چون آتشی از چنار جسته

عطار:

کفن برتن کند هرکرم پيله

برآرد آتش از خود هرچناری

۱      چون خودی آرد به هم نیروی زیست

می‌گشاید قلزمی از جوی زیست

به هم آوردن: جمع کردن؛ گردآوردن

قلزم (در اینجا): دریا. ر. ک: توضیح بیت ۲۰

زیست: زیستن؛ زندگی، حیات

در بیان اینکه حیات خودی از تخلیق و تولید مقاصد است

۱۳۴ زندگانی را بقا از مدعاست کاروانش را درا از مدعاست

مدعا: آرزو. در غزلی خطاب به خالق می گوید:

تو به لوح ساده ی من، همه مدعا نوشتی

دگر آنچنان ادب کن که غلط نخوانم او را

در گلشن راز جدید در مورد مشرق زمین که مدعا یا آرزو در آن مرده می گوید:

ز جان خاور آن سوز کهن رفت

دمش واماند و جان او ز تن رفت

چو تصویری که بی تار نفس زیست

نمی داند که ذوق زندگی چیست

دلش از مدعا بیگانه گردید

نی او از نوا بیگانه گردید

ر.ک: توضیح کلمه «آرزو» در بیت ۱۳۵

درای: زنگ؛ جرس. در اینجا: شور و نشاط.

۱۳۵ زندگی در جستجو پوشیده است اصل او در آرزو پوشیده است



جستجو: طلب. در غزلی می گوید:

سوز و گداز زندگی، لذت جستجوی تو

راه چو مار می گزد، گر نروم به سوی تو

و در غزلهایی دیگر:

شادم که عاشقان را سوز دوام دادی

درمان نیافریدی آزار جستجو را

✱

گرفتم اینکه جهان، خاک و ماکف خاکیم

به ذره ذره ی ما درد جستجو ز کجاست؟

در ارمغان حجاز (دو بیت ۲۸) می گوید:

نداند جبرئیل این های و هو را

که شناسد مقام جستجو را

بپرس از بنده بیچاره خویش

که داند نیش و نوش آرزو را

آرزو: خواستن؛ تمنا. اقبال آرزو را که گاهی هم با لفظ «مدعا» بیان می کند، عاملی برای تعالی و پیشرفت انسان و جامعه او می داند. از دیدگاه او همه هستی ما برشالوده حیاتی استوار است که آمیزه‌ئی از آرزوها و اعمال است. آرزوها برای خودشان نیرو و قدرتی خلاق دارند که ما را به زندگی و عمل برمی انگیزانند. افقهای تازه و آرمانهای نو عرضه می کنند، همه وجودمان تحت تأثیرشان سرشار از حیات می شود و انوارشان ما را در خود می گیرد.

این نیروی خلاق آرزوها، به تعبیر اقبال «سوز»، هسته اصلی شخصیت ما را شکل می دهد. پرتو همیشه تابان آرزوها و تمناها شخصیت «من» را رشد و گسترش می دهند و آنرا قوی و نیرومند می سازند. برخی از

خطوط فکری سعی کرده‌اند بیاموزانند که باید خود را از آرزوها رها سازیم و از قید این اندیشه که زندگی متعالی سر در آرزوها دارد، به‌درآئیم؛ چنین فکری - با توجه به آنچه گفته شد - خطا و از پایه نادرست است.

دیگر اینکه، آرزوها با محبت یا «عشق» بسیار قدرتمند و توانا می‌شوند. عشق، آنها را زنده‌تر، سوزنده‌تر و تابنده‌تر می‌سازد. تنها از عشق است که آدمی جریان خروشان و همیشه تازه آرزوها، خواستها، اشتیاقات و خواهشها را مدام حس می‌کند. بنابراین، عشق به‌زندگی معنا و نیروی تازه می‌دهد. «من» از عشق استحکام می‌پذیرد. واژه عشق در مفهوم بسیار وسیعی به کار می‌رود و به معنای میل به جذب شدن و جذب کردن است. متعالی‌ترین شکل آن آفریدن ارزشها و آرمانها و تلاش برای تحقق آنهاست.

ولی، تمام آرزوها خواه از عشق قدرت بیابند یا نیابند، در جهتی پیش می‌روند. آرزوها مستلزم محیط می‌باشند. بدون ارتباط داشتن با جهان عینی، نه می‌توانند رشد کنند و نه حتی می‌توانند باقی بمانند از این روست که حیات «من» بستگی به استوار شدن پیوندش با یک واقعیت عینی دارد - یعنی جهان، جامعه و اجتماع یا حقیقت غائی. «خود» نمی‌تواند در انزوا و تنهایی رشد کند. در غزلی می‌گوید:

خاور که آسمان به کمند خیال اوست

از خویشتن گسسته و بی‌سوز آرزوست

در تیره خاک او تب و تاب حیات نیست

جولان موج را نگران از کنار جوست

مشرق خراب و مغرب از آن بیشتر خراب

عالم تمام مرده و بی‌ذوق جستجوست

و در غزل‌هایی دیگر:

به‌جانم آرزوها، بود و نابود شرر دارد

شبم را کوکبی از آرزوی دلنشینی ده



درون سینه‌ی ما سوز آرزو ز کجاست

سبوز ماست، ولی باده در سبوز کجاست

به عقیده‌ی اقبال آرزوهای نو به‌نو، بزرگ و خلاق سبب می‌شوند تا زندگی سرشار از معنا و شور و شوق شود. مدعا و آرزو و نیروهای بالنده را نظم می‌دهند و فعالیت‌های افراد را به‌مسیر درستی هدایت می‌کنند.

در مجموعه افکار قطعه‌ای دارد با عنوان «حیات جاوید» که می‌گوید:

گمان مبر که به‌پایان رسید کار مغان

هزار باده‌ی ناخورده در رگ تاک است

چمن خوشست ولیکن چو غنچه نتوان زیست

قبای زندگی‌اش از دم صبا چاک است

اگر ز رمز حیات آگهی، مجوی و مگیر

دلی که از خلش خار آرزو پاک است

تجلی این شوق بی‌پایان اقبال به‌زیبائی و حقیقت کاملاً در شعرش مشهود است. این جستجوی دم به‌دم و خلاق ملهم از بینشها و مقاصد تازه است. این اشتیاق و بی‌قراری برای آنچه که دست نیافتنی است و این جد و جهد دائمی برای دست‌یابی به آنچه که بهتر است نشانه‌ی هنرمند راستین است. در پیام مشرق به غزلی برمی‌خوریم که در آن اعترافی دلنشین نسبت به روحیه متلاطم و سیری‌ناپذیر خود دارد:

دل رهروان فریبی به کلام نیشداری  
 مگر اینکه لذت او نرسد به نوک خاری  
 چه کنم که فطرت من به مقام در نسازد  
 دل ناصبور دارم، چو صبا به لاله زاری  
 چو نظر قرار گیرد به نگار خوب روئی  
 تپد آن زمان دل من، پی خوبتر نگاری  
 ز شرر ستاره جویم، ز ستاره آفتابی  
 سر منزلی ندارم، که بمیرم از قراری  
 چو ز باده‌ی بهاری، قدحی کشیده خیزم  
 غزلی دگر سرایم، به هوای نوبهاری  
 طلبم نهایت آن، که نهایتی ندارد  
 به نگاه ناشکیبی، به دل امیدواری  
 دل عاشقان بمیرد، به بهشت جاودانی  
 نه نوای دردمندی، نه غمی، نه غمگساری  
 او عقیده برگسن را در مورد نقش خلاق آرزو در این بیت خلاصه  
 می‌کند:  
 نه می‌ئی از ازل آورد، نه جامی آورد  
 لاله از داغ جگر سوز دوامی آورد  
 به عبارت دیگر آرزوها، مدعاها، جستجوها و خواسته‌های پایان‌ناپذیر  
 سبب می‌شوند تا فرد خودش را، فرهنگش را و نظام اجتماعیش را  
 بدانگونه که مطلوب است بسازد.

۱۳۱ آرزو را در دل خود زنده دار      تا نگردهد مشت خاک تو مزار  
 مزار: گور، قبر

مصرع دوم: تا وجودت از میان نرود.

آرزو جان جهان رنگ و بوست    فطرت هر شیء امین آرزوست  
جهان رنگ و بو: جهان ماده، جهان محسوسات. در غزلی می گوید:  
ای عالم رنگ و بو، این صحبت ما تا چند

مرگ است دوام تو، عشق است دوام من

و در ابیاتی دیگر:

جهان رنگ و بو پیدا، تو می گوئی که راز است این  
یکی خود را به تارش زن که تو مضراب و ساز است این

✱

جهان رنگ و بو دانی، ولی دل چیست می دانی؟  
مهی کاز حلقه‌ی آفاق سازد گرد خود هاله

✱

جهان دل، جهان رنگ و بو نیست  
درو پست و بلند و کاخ و کو نیست  
زمین و آسمان و چارسو نیست  
در این عالم به جز الله هو نیست

فطرت: طبیعت، سرشت.

امین: امانت دار؛ مباشر.

مصرع دوم: در دل هر چیز آرزویی نهفته است. به قول هاتف «دل  
هر ذره را که بشکافی آفتابیش در میان بینی».

از تمنا رقص دل در سینه‌ها    سینه‌ها از تاب او آئینه‌ها    ۱۱  
تمنا: خواستن؛ آرزو. اقبال این کلمه را مرادف «آرزو» و «مدعا» به کار

می برد. رک: ابیات ۱۳۴ و ۱۳۵

تاب: تابش؛ نور.

مفهوم بیت: آرزو دل را در سینه به رقص وا می دارد (وجود انسان را به تب و تاب می اندازد) و سینه را با نور و تابش خود همچون آئینه روشن می کند (روح انسان را مصفا می سازد).

۱۳۹ طاقت پرواز بخشد خاک را خضر باشد موسی ادراک را

قیاس کنید با این بیت از مولوی:

جسم خاک از عشق برافلاک شد

کوه در رقص آمد و چالاک شد

و این بیت از اقبال:

خاک بخد از فیض او چالاک شد

آمد اندر وجد و برافلاک شد

خضر: پیامبری که خداوند موسی را برای تعلیم نزد وی فرستاد تا او را هدایت کند. گویند او به آب حیات دست یافت و زنده جاوید است.

اقبال در چندین مورد از او یاد می کند:

حکمت و فلسفه کرد است گران خیز مرا

خضر من، از سرم این بار گران، پاک انداز

✱

خضر وقت از خلوت دشت حجاز آید برون

کاروان زین وادی دور و دراز آید برون

حافظ نیز با توجه به همین روایت می گوید:

طی این مرحله بی همراهی خضر مکن

ظلماتست بترس از خطر گمراهی

برای توضیح بیشتر ر. ک: بیت ۲۳۶

۱' دل ز سوز آرزو گیرد حیات غیر حق میرد چو او گیرد حیات  
سوز آرزو: تب و تاب خواستن؛ داشتن شوق و تمنا. ر. ک: توضیح  
بیت ۱۳۵

غیر حق: به جز راستی و حقیقت

چون ز تخلیق تمنا باز ماند شهپرش بشکست و از پرواز ماند  
تخلیق: خلق کردن؛ به وجود آوردن  
در بندگی نامه (بیت ۶۹) می گوید:  
بی یقین را لذت تحقیق نیست

بی یقین را قوت تخلیق نیست

شهپر: شهبال؛ بال بزرگ؛ در غزلی می گوید:  
می توان جبریل را گنجشک دست آموز کرد

شهپرش با موی آتش دیده بستن می توان

۱' آرزو هـنگامه آرای خودی موج بیتابی ز دریای خودی  
هنگامه آرا: کسی که هنگامه بیاراید؛ آنکه هنگامه برپا کند؛ هنگامه  
طراز: صائب:

صائب! از خانه ما گلشن معنی بنواخت

باغ اگر بلبل هنگامه طرازی دارد

مفهوم بیت: آرزو موج بی قرار دریای خودی است و در آن شور و  
غوغائی به پا می کند. قیاس کنید با این بیت از ارمغان حجاز:

خودی از آرزو شمشیر گردد

دم او رنگها برد ز بوها

(۳۲۴)

۱۱

آرزو صید مقاصد را کمند دفتر افعال را شیرازه بند  
مفهوم بیت: آرزو همچون کمندی است برای شکار آرمانها و اهداف،  
و سبب می شود تا افعال و اعمال انسان نظم و سامان بیابد.  
به عقیده ی اقبال تشکل و انسجام مقاصد و اغراض عامل مهمی است  
که مسیر فعالیت و تحول انسان را مشخص می سازد. در چه باید کرد  
(ابیات ۵۳ و ۵۵) می گوید:

حیات از وی براندازد کمندی

شود صیاد هر پست و بلندی

دو عالم می شود روزی شکارش

فتد اندر کمند تابدارش

۱۱

زنده را نفی تمنا مرده کرد شعله را نقصان سوز، افسرده کرد  
سوز: ر. ک: شرح بیت ۳۳

۱۱

چیست اصل دیده ی بیدار ما؟ بست صورت، لذت دیدار ما  
مفهوم بیت: علت به وجود آمدن چشم برای لذت بردن از دیدن انسان  
بوده، همان طور که:

کبک، پا از شوخی رفتار یافت بلبل از سعی نوا منقار یافت  
شوخی رفتار (در اینجا): به ناز رفتن؛ خرامان رفتن.



از سعی نوا: به واسطه‌ی تلاش در نغمه‌سرائی  
مفهوم بیت: پای کبک حاصل شیوه راه رفتن اوست و منقار بلبل ناشی  
از تلاش او برای نغمه‌سرایی است. قیاس کنید با این ابیات از مثنوی  
مولوی:

سگ بخفته اختیارش گشته گم  
چون شکنه دید جنبان کرد دم  
اسب هم حوحو کند چون دید جو  
چون ببیند گوشت گربه کرد مو  
دیدن آمد جنبش آن اختیار  
همچو نفخی ز آتش انگیزد شرار  
(دفتر پنجم ۹ - ۲۹۷۷)

۱۴ نی، برون از نیستان آباد شد نغمه از زندان او آزاد شد  
آباد شدن (در اینجا): به وجد آمدن. برای توضیح بیشتر ر.ک: توضیح  
بیت ۵۵

مصرع دوم: بدل به ساز شد.  
قیاس کنید با این بیت از مولوی:  
از نیستان تا مرا ببریده‌اند  
از نفیرم مرد و زن نالیده‌اند

۱۴ عقل ندرت کوش و گردون تاز چیست؟ هیچ می‌دانی که این اعجاز چیست؟  
ندرت کوش: نوگرا؛ جوینده مسائل تازه؛ نادره کار. در همین مثنوی  
(بیت ۶۱۷) می‌گوید:

ذهن او گیرا و ندرت کوش بود  
 با ثریا عقل او همدوش بود  
 گردون تاز: گردون نورد؛ آنکه آسمان را طی کند؛ فلک پیم.

زندگی سرمایه‌دار از آرزوست عقل از زاینندگان بطن اوست  
 مفهوم بیت: آرزو زندگی را غنی و پرمایه می‌سازد و عقل که چنان  
 کارهای عظیمی می‌کند پرورده دامن اوست.

۱۵۰ چیست نظم قوم و آئین و رسوم؟ چیست راز تازگیهای علوم؟  
 آرزوئی کوبه‌زور خود شکست سر زدل بیرون زد و صورت ببست  
 مفهوم دو بیت اخیر: نظامهای اجتماعی، آئینها، قوانین و پیشرفتهای  
 علمی همه آرزوهائی بوده‌اند مکتوم در دل، که به قدرت خود تحقق  
 پذیرفته‌اند.

دست و دندان و دماغ و چشم و گوش فکر و تخیل و شعور و یاد و هوش  
 تخیل: خیال کردن. در اینجا: اندیشه. اقبال کلمه خیال را غالباً  
 به معنای فکر و اندیشه به کار می‌برد:  
 من آن جهان خیالم که فطرت ازلی  
 جهان بلبل و گل را شکست و ساخت مرا  
 در همین مثنوی (بیت ۲۲۰) می‌گوید:  
 می‌ریاید رفعت از فکر بلند  
 می‌کشد شمع خیال ارجمند

و در بیت ۳۲۰ می‌گوید:

بر تخیلهای ما فرمانرواست  
 جام او خواب آور و گیتی ریاست  
 در همین مثنوی (بیت ۴۵۳) می گوید:  
 صد جهان مثل جهان جزء و کل  
 روید از کشت خیال او چو گل

۱ زندگی مرکب چو در جنگاه تاخت    بهر حفظ خویش این آلات ساخت  
 جنگاه: جنگ گاه؛ میدان نبرد؛ رزمگاه  
 مفهوم دو بیت اخیر: خود برای آنکه بتواند در رزمگاه حیات باقی  
 بماند. سلاح و ادواتی مانند دست و دندان و غیره پدید آمد.

آگهی از علم و فن مقصود نیست    غنچه و گل از چمن مقصود نیست  
 چمن (در اینجا): باغ. ر. ک: توضیح بیت ۴.

۱ علم از سامان حفظ زندگی است    علم از اسباب تقویم خودی است  
 سامان: اسباب؛ وسایل.  
 تقویم: قوام بخشیدن. ر. ک: توضیح بیت ۸۰

علم و فن از پیش خیزان حیات    علم و فن از خانه زادان حیات  
 پیش خیز: ر. ک: توضیح بیت ۲۵  
 خانه زاد: کلفت زاده یا نوکر زاده‌ئی که در خانه مخدوم متولد شده  
 باشد.

توضیح ابیات اخیر: به عقیده اقبال اگر علم با عمل نیامیزد و حاصل  
 تجربه و تلاش نباشد فاقد قدرت و نیرو خواهد شد و آدمی نمی تواند

از آن برای بازسازی محیط خویش استفاده کند. بنابراین می بینیم که او برای معلومات صرف و علم رسمی که غالباً خلاقیت را می خشکانند و روحیه سخت کوشی را از بین می برند ارزشی قایل نیست و در آنها به دیده تردید می نگرد. در زیور عجم می گوید:

من آن علم و فراست با پر کاهی نمی گیرم

که از تیغ و سپر بیگانه سازد مرد غازی را  
آنچه که به علم نیروئی حیاتی می بخشد و زندگی را پر و بال می دهد  
شوق رسیدن به کمال یا به قول اقبال «تپش» است.

۱۵۷ ای ز راز زندگی بیگانه، خیز از شراب مقصدی، مستانه خیز  
از شراب مقصدی (خطاب به انسان مسلمان): تو شراب دلخواهی؛  
شراب مورد نظر هستی.

مقصدی مثل سحر تابنده‌ئی ماسوی را آتش سوزنده‌ئی  
ماسوی: آنچه سوای خدا باشد. مخلوقات؛ کائنات. در چه باید کرد  
(بیت ۵۴) می گوید:

از او خود را به بند خود در آرد  
گلوی ماسوی را هم فشارد

۱۶۰ مقصدی از آسمان بالاتری دلربائی، دلستانی، دلبری  
باطل دیرینه را غارتگری فتنه رد جیبی، سراپا محشری  
فتنه در جیب: آکنده از شور و غوغا. در گلشن راز جدید (بیت ۶)  
می گوید:

کفن در بر به خاکی آرمیدیم  
ولی یک فتنه محشر ندیدیم

ما ز تخلیق مقاصد زنده‌ایم

۱۱

از شعاع آرزو تابنده‌ایم

مصرع اول: زندگی یعنی هدف داشتن. کسی که «تخلیق مقاصد»  
می‌کند دارای هدف است. برای توضیح بیشتر ر. ک. ابیات ۱۱۵ و

۱۳۵

در بیان اینکه خودی از عشق و محبت استحکام  
می‌پذیرد

نقطه نوری که نام او خودی است      زیر خاک ما شرار زندگی است  
از محبت می‌شود پاینده‌تر      زنده‌تر، سوزنده‌تر، تابنده‌تر  
از محبت، اشتعال جوهرش      ارتقای ممکنات مضمورش  
مفهوم بیت اخیر: هستی خودی از محبت شعله‌ور (نورانی) می‌شود و  
توانائی‌های ناشناخته‌اش افزایش می‌یابد.

۱۶۵      فطرت او آتش اندوزد ز عشق      عالم افروزی بیاموزد ز عشق  
عشق را از تیغ و خنجر پاک نیست      اصل عشق از آب و باد و خاک نیست  
دو بیت اخیر اشاره‌ئی است به عقیده حکمای یونان باستان که تصور  
می‌کردند ماده‌المواد جهان، خارج از چهار عنصر بسیط نیست - یعنی:  
آب، آتش، خاک و هوا.

در جهان، هم صلح و هم پیکار، عشق      آب حیوان، تیغ جوهردار، عشق  
جوهردار (در اینجا): برّان؛ تیز.

از نگاه عشق، خارا شق بود      عشق حق آخر سراپا حق بود  
مصرع اول: عشق با نگاه خود خارا را دو نیم می‌کند.

مصرع دوم: عشق به خدا سرانجام تجلی تمام عیار حقیقت خواهد بود

عاشقی آموز و محبوبی طلب چشم نوحی، قلب ایوبی طلب محبوبی (با توجه به ابیات بعدی): یک محبوب. چشم نوحی: کنایه از چشم تیزبین و آینده نگر. قلب ایوبی: کنایه از قلب مهربان و صبور. یاء در هر دو مورد نسبی است.

مصرع دوم: محبوب و مرادی بیاب که دارای چنان خصوصیات باشد.

۱۷ کیمیا پیدا کن از مشت گلی بوسه زن بر آستان کاملی کیمیا: اکسیر؛ ماده‌ئی که به وسیله آن اجسام ناقص را به کمال رسانند. در غزلی می گوید:

قلندریم و کرامات ما جهان بینی است

ز ما نگاه طلب، کیمیا چه می جوئی کامل: انسانی که به کمال رسیده باشد. مرد تمام. در ارمغان حجاز (دوبیتی ۳۴۵) در مورد شیطان می گوید:

حریف ضرب او مرد تمام است

که آن آتش نسب والامقام است «مردم تمام» موضوع سوال هفتم مثنوی گلشن راز جدید است که با این بیت آغاز می شود:

مسافر چون بود، رهرو کدام است؟

کرا گویم که او مرد تمام است؟ به عقیده اقبال کاملترین فرد کسی است که بیش از همه خود را به خدا

نزدیک سازد. او در بازسازی اندیشه نیز به بحث درباره‌ی این موضوع می‌پردازد و می‌گوید: «اوج این تکامل [تکامل انسان] زمانی فرا می‌رسد که «من متناهی» حتی در حالت تماس رویارو با من فراگیر کاملاً قادر به تملک نفس خویش باشد. به همان صورت که قرآن درباره‌ی رؤیت پیامبر از من نهائی بیان می‌دارد: «نه دیده او خیره گشت و نه منحرف شد.» (نجم: ۱۷).

#### ۱۷۱ شمع خود را همچو رومی برفروز روم را در آتش تبریز سوز

روم: اشاره به مولوی؛ در اینجا: وجود مرید و سالک  
تبریز: اشاره به شمس تبریزی محمد بن علی ملک داد عارف معروف (۵۸۲ - ۶۴۵ ه. ق.)؛ در اینجا: مراد و مرشد؛ انسان کامل.  
مفهوم بیت: شمع وجودت را از شعله انسانی کامل بی‌فروز، همان طور که مولوی خود را از آتش شمس افروخت. در غزلی می‌گوید:  
مطرب! غزلی، بیتی، از مرشد روم آور  
تا غوطه زند جانم در آتش تبریزی  
در چه باید کرد می‌گوید:

پیر رومی مرشد روشن ضمیر  
کاروان عشق و مستی را امیر  
منزلش برتر ز ماه و آفتاب  
خیمه را از کهکشان سازد طناب

#### ۱۷۲ هست معشوقی نهان اندر دلت چشم اگر داری بیا بنمایمت

معشوق (در اینجا): پیامبر اسلام؛ محمد (ص).  
اقبال، چنانکه خود می‌گوید، پیوسته حضور پیامبر را در کنار خود



حس می کرده، طوری که گاه غم دل را برایش شرح می داده:  
با خدا در پرده گویم، با تو گویم آشکار

یا رسول الله، او پنهان و تو پیدای من  
او در یکی از مکتوباتش می نویسد: «اعتقاد من آنست که پیامبر هنوز  
زنده است و مردم این زمانه می توانند همچون صحابه در زمان او، از  
وی الهام بگیرند.»

عاشقان او ز خوبان خوبتر    خوشتر و زیباتر و محبوبتر  
دل ز عشق او توانا می شود    خاک همدوش ثریا می شود  
همدوش (صفت مرکب): همتراز؛ برابر.  
ثریا: ر. ک. توضیح بیت ۴۱

خاک نجد از فیض او چالاک شد    آمد اندر وجد و برافلاک شد  
نجد (در اینجا): سرزمین حجاز  
قیاس کنید با این بیت از مولوی:  
جسم خاک از عشق برافلاک شد  
کوه در رقص آمد و چالاک شد

در دل مسلم مقام مصطفی است    آبروی ما ز نام مصطفی است  
مصرع اول: جای پیامبر در قلب مسلمانان است.

طور موجی از غبار خانه اش    کعبه را بیت الحرام کاشانه اش  
طور: طور سینا؛ کوهی در شبه جزیره سینا که موسی در آن به مناجات  
پرداخت و نور الهی را مشاهده کرد. در غزلی می گوید:

گرچه از طور کلیم است بیان واعظ  
تاب آن جلوه به آئینه گفتارش نیست

کمتر از آنی ز اوقاتش ابد کاسب افزایش از ذاتش ابد  
کاسب: به دست آورنده؛ کسب کننده؛ یابنده.  
مصرع اول: ابدیت در قیاس با زمان او کمتر از لحظه‌ئی است.  
مصرع دوم: ابدیت از ذات وی افزایش می‌یابد.

بوریا ممنون خواب راحتش تاج کسری زیر پای امتش  
بوریا: حصیر. در غزلی می‌گوید:  
چون به کمال می‌رسد فقر، دلیل خسروی است

مسند کیقباد را در ته بوریا طلب  
می‌گویند یکبار یکی از ثروتمندان بزرگ پنجابی، اقبال و عده‌ئی دیگر  
از قانونگذاران معروف را برای مشاوره درباره‌ی مسائل حقوقی  
به خانه خود که بسیار مجلل و مجهز بود دعوت کرد. در پایان شب  
اقبال را برای خوابیدن به اتاقی هدایت کردند که مجهز به وسایل عالی  
و نفیس از جمله رختخوابی بسیار نرم و گرانبها بود. در این هنگام از  
خاطرش گذشت که پیامبر روی یک بوریای کهنه می‌خوابید. از این  
مقایسه چشمش پر آب شد و نپذیرفت که روی آن رختخواب بخوابد.

۱۰ در شبستان حراء خلوت گزید قوم و آئین و حکومت آفرید  
حراء: نام کوهی در یک فرسخی شمال مکه که پیامبر تا پیش از بعثت  
برای عبادت، بسیار بدانجا می‌رفت. نخستین وحی در غاز حراء بروی  
نازل شد.

ماند شبها چشم او محروم نوم      تا به تخت خسروی خوابید قوم  
نوم: خواب.

وقت هیجا تیغ او آهن‌گداز      دیده او اشکبار اندر نماز  
هیجا: جنگ؛ نبرد.  
آهن‌گداز: آنچه آهن را ذوب کند.

۱۸۱ در دعای نصرت آمین تیغ او      قاطع نسل سلاطین تیغ او  
مفهوم مصرع اول: وقتی از وی کمک خواسته می‌شد، شمشیرش آمین  
می‌گفت. به عبارت دیگر شمشیر او دعای مسلمانان را برای پیروزی  
مستجاب ساخت.

در جهان آئین نو آغاز کرد      مسند اقوام پیشین در نورد  
مسند: فرشی گرانبها که فرمانروایان بر آن جلوس می‌کردند.  
درنوردیدن: درهم پیچیدن.

۱۸۱ از کلید دین، در دنیا گشاد      همچو او بطن ام‌گیتی نژاد  
از: با. ر. ک: توضیح بیت ۱۰

۱۸۱ در نگاه او یکی بالا و پست      با غلام خویش بریک خوان نشست  
مصرع اول: کهنتر و مهتر را به یک چشم می‌نگریست.  
اقبال پیامبر اسلام را به لحاظ خصایل بشری الگوئی کامل  
می‌دانست. از همین رو سعی می‌نمود تا شکافی را که میان  
مسلمانان و منبع الهامشان به وجود آمد از میان بردارد. در جاویدنامه

به صراحت می گوید که وضع نابسامان کنونی مسلمانان سر در این واقعیت دارد که آنان چنانکه باید محبت پیامبر را در سینه نمی پرورانند:

در دل او آتش سوزنده نیست

مصطفی در سینه او زنده نیست

به اعتقاد او اگر مسلمانان به روزگار رقت باری در افتاده اند به واسطه آنست که سنتهای وی را در زندگی مرعی نمی دارند و پیوند عاطفی شان با او سست شده است. از این روست که در ارمغان حجاز می گوید:

شبی پیش خدا بگریستم زار

مسلمانان چرا زارند و خوارند

ندا آمد، نمی دانی که این قوم

دلی دارند و محبوبی ندارند

(۹۶)

اقبال پاسخ این سوال را در جاویدنامه می دهد:

در دل او آتش سوزنده نیست مصطفی در سینه ی او زنده نیست  
بنابراین اگر مسلمانان می خواهند عظمت گمشده ی خویش را باز یابند باید به طور جدی با عشق به پیامبر بیاغازند.

در مصافی پیش آن گردون سریر دختر سردار طی آمد اسیر

۱۸

سریر: اورنگ؛ مسند

گردون سریر: پادشاه توانا؛ گردون رکاب؛ کسی که آسمان اورنگ اوست؛ بلند مرتبه.

سردار طی: حاتم طائی که به کرم معروف بود. طائی منسوب به قبیله

طی. ابن خلدون در کتاب العبر می نویسد «منازل ایشان در یمن بود اما... از یمن خارج شدند و به نجد و حجاز نزدیک بنی اسد فرود آمدند. آنگاه بر بنی اسد غالب آمدند... سپس در آغاز اسلام و هنگام فتوحات در اقطار دیگر پراکنده شدند.» (از صبح الاعشی ج ۱ ص ۳۲۰)

پای در زنجیر و، هم بی پرده بود گردن از شرم و حیا خم کرده بود  
دخترک را چون نبی بی پرده دید، چادر خود پیش روی او کشید  
ابیات اخیر اشاره به واقعه‌ئی دارد که سعدی در باب دوم بوستان  
به نظم درآورده است:

۱۸۱

شنیدم که طی در زمان رسول  
نکردند منشور ایمان قبول  
فرستاد لشکر بشیر و نذیر  
گرفتند از ایشان گروهی اسیر  
بفرمود کشتن به شمشیر کین  
که ناپاک بودند و ناپاک دین  
زنی گفت: «من دختر حاتم  
بخواهید از این نامور حاکم  
کرم کن به جان من ای محترم  
که مولای من بود زاهل کرم»  
به فرمان پیغمبر نیک رای  
گشادند زنجیرش از دست و پای  
در آن قوم باقی نهادند تیغ  
که رانند سیلاب خون بی دریغ

به زاری به شمشیر زن گفت زن:  
 «مرا نیز با جمله گردن بزن  
 مروت نبینم رهائی ز بند  
 به تنها و یارانم اندر کمند»  
 همی گفت و گریان بر احوال طی  
 به سمع رسول آمد آواز وی  
 ببخشود آن قوم و دیگر عطا  
 که هرگز نکرد اصل گوهر خطا

۱۹۰ ما از آن خاتون طی عریانتریم پیش اقوام جهان بی چادریم  
 خاتون: بانوی عالی نسب

روز محشر اعتبار ماست او در جهان هم پرده دار ماست او  
 پرده دار: دربان؛ رازدار؛ امین. در اینجا: حافظ؛ نگهبان.

لطف و قهر او سراپا رحمتی آن به یاران، این به اعدا رحمتی  
 اعداء (جمع عدو): دشمنان

آن که بر اعدا در رحمت گشاد مکه را پیغام لا تثریب داد  
 تثریب: سرزنش کردن؛ نکوهیدن.  
 مصرع دوم: اشاره است به آیه ۹۲ سوره یوسف «قَالَ لَا تَثْرِيبَ عَلَیْكُمْ  
 الْيَوْمَ يَغْفِرُ اللَّهُ لَكُمْ وَ هُوَ أَرْحَمُ الرَّحْمِیْنَ» (گفت شما را سرزنشی نیست،  
 امروز خدا شما را می آمرزد، او رحم کننده ترین رحم کنندگان است) که  
 پیامبر پس از فتح مکه، به رغم صدماتی که از کفار این شهر دید،  
 برای شان تلاوت کرد و آنان را مورد عفو قرار داد.

ما که از قید وطن بیگانه‌ایم    چون نگه نور دو چشمیم و یکیم  
 اقبال همین مضمون را در جایی دیگر چنین بیان می‌دارد:  
 قلب ما از هند و روم و شام نیست  
 مرز و بوم او به جز اسلام نیست  
 دل به دست آور که در پهنای دل  
 می‌شود گم این سرای آب و گل  
 اندیشه مذکور یادآور این بیت سعدی است:  
 این وطن مصر و عراق و شام نیست

این وطن شهری است کو را نام نیست  
 طبیعی است که در اینجا منظور اقبال از وطن مفهوم فرهنگی آن  
 نیست و توصیه نمی‌کند که اقوام مختلف از میراث فرهنگی و علائق  
 تاریخی و سنتهای قومی خود دست بشویند زیرا خود او از پایه‌گذاران  
 کشوری است که از اقوام مختلف و عقاید گوناگون شکل گرفته و همه  
 تلاشش نیز این بوده که آنان را با هم متحد سازد و در یک محدوده  
 جغرافیائی، هویت ملی ببخشد که بخشید، چندانکه امروزه برای  
 پاکستانیها حفظ مرزهای شرقی از مهمترین مسائل است و  
 دوستی‌شان با همسایه شمالی عمدتاً به واسطه همین مساله است.  
 اکنون حفظ مرزها و اندیشیدن به آنها از دغدغه‌های اصلی حکومت  
 اسلامی پاکستان است. اقبال در مثنوی چه باید کرد ابیاتی دارد تحت  
 عنوان «اشکی چند بر افتراق هندیان» که سوگنامه‌ایست پرضحجه از  
 وضع نابسامانی که بر آب و خاک و مردم و وطنش می‌رود. گرچه او در  
 سروده‌های خود برای همه مسلمانان جهان و اقوام شرق دل  
 می‌سوزاند ولی ناله‌های او برای زادگاه و مردم و وطنش حس و حال  
 دیگری دارد که به هیچ روی غیرطبیعی نمی‌نماید و جز این هم نباید

باشد. گویا «ملی‌گرائی» نیز چیزی بیش از این معنا نمی‌دهد. اقبال می‌نویسد: «ملی‌گرائی، بدان معنا که فردی به کشور خود عشق بورزد و حتی برای دفاع و حفظ آن جان خویش را هم فدا کند جزو ایمان مسلمانان است.» یعنی حب‌الوطن من‌الایمان. بنابراین اقبال وطن‌دوستی را نفی نمی‌کند بلکه به‌نوعی وطن‌ایمانی یا وحدت اسلامی اعتقاد دارد که مبتنی بر اخوت دینی و برداشته شدن مرزهای ظاهری جغرافیائی و سیاسی باشد. او خصم سازش‌ناپذیر مرامهای تعصب‌آمیز مبتنی بر نژاد و رنگ و کوتاه‌اندیشی‌های ناشی از ناسیونالیسم و میهن‌پرستی افراطی است و آنها را سدی در راه گسترش جهان‌بینی و تعالی‌بینش بشری می‌داند. به عقیده او وحدت نژادی یا جغرافیائی که صرفاً برحسب اتفاقات زمانی و مکانی پدید آمده‌اند، نمی‌توانند مبنای درستی برای انسجام ملی شوند. آنچه که یک ملت را با هم متحد می‌سازد، احساسات، جهان‌بینی، مقاصد و تلاشهای مشترک است، در کوششی است که آنان برای دستیابی به آرمانها و اهداف بزرگ به‌عمل می‌آورند.

۱۱ از حجاز و چین و ایرانیم ما      شب‌نم یک صبح خندانیم ما  
مست چشم ساقی بطحاستیم      در جهان مثل می و میناستیم  
بطحاء: محلی در نزدیکی مکه که نخلستانهایش معروف است.  
سعدی در وصف فاجعه هولناک مغولان می‌گوید:  
دجله خوناب است از این پس گر نهد سر در نشیب  
خاک نخلستان بطحاء را کند در خون عجین

اقبال در غزلی می‌گوید:



از حرف دلاویزش، اسرار حرم پیدا  
دی کافرکی دیدم، در وادی بطحاء مست  
ساقی بطحاء: کنایه از پیامبر.  
مفهوم مصرع دوم: رابطه ما با پیامبر مثل می و میناست. به عبارت دیگر  
پیامبر در قلب ماست.

امتیازات نسب را پاک سوخت    آتش او این خس و خاشاک سوخت  
این خس و خاشاک: این اندیشه بی مقدار

۱۹    چون گل صد برگ، ما را بو یکی است    اوست جان این نظام و او یکی است  
این نظام (در اینجا): دنیای اسلام.

سر مکنون دل او ما بُدیم    نعره بی باکانه زد افشا شدیم  
مکنون: پنهان داشته شده. در همین مثنوی می گوید:  
در دل حق سر مکنونیم ما

وارث موسی و هارونیم ما  
(بیت ۸۲۳)

۲۰    شور عشقش در نی خاموش من    می تپد صد نغمه در آغوش من  
قیاس کنید با این بیت از مولوی:  
آتش عشق است کاندلر نی فتاد  
جوشش عشق است کاندلر می فتاد

۲۰    من چه گویم از تولایش که چیست    خشک چوبی در فراق او گریست

تولاً: دوستی، محبت. مقابل تبرّا

مصرع دوم: اشاره دارد به استن حنانه؛ ستونی چوبی که پیامبر به آن تکیه می داد و خطبه می خواند، ولی بعد که منبر مقرر شد و پیامبر از منبر استفاده کرد، آن ستون از فراق او نالید. مولوی این حکایت را در دفتر اول مثنوی به نظم آورده است:

استن حنانه از هجر رسول

ناله می زد همچو ارباب عقول

در میان مجلس وعظ، آنچنان

کز وی آگه گشت، هم پیر و جوان

در تحریر مانده اصحاب رسول

کز چه می نالد ستون با عرض و طول

گفت پیغمبر چه خواهی ای ستون

گفت جانم از فراق گشت خون

(۲۱۱۳-۱۶)

هستی مسلم تجلی گاه او      طوره‌ها بآلذ ز گرد راه او

پیکرم را آفرید آئینه اش      صبح من از آفتاب سینه اش

آفتاب سینه: کنایه از قرآن.

۲۰۲

در تپید دم به دم آرام من      گرم تر از صبح محشر شام من

تپید (تپیدن): بی قرار بودن؛ التهاب داشتن.

مصرع اول: آرامش من در این است که پیوسته در تب و تاب باشم.

به عبارت دیگر «موجیم که آسودگی ما عدم ماست».

مصرع دوم: گفته اند که در قیامت خورشید از غرب طلوع می کند

ابر آزار است و من بستان او    تاک من نمناک از باران او  
آزار: ششمین ماه از ماههای سریانی؛ ماه اول بهار

چشم در گشت محبت کاشتم    از تماشا حاصلی برداشتم  
تماشا: دیدن و نگریستن که درآمدی است بر شناخت فطرت. انسان  
به خلاف حیوان ناظر و تماشاگری است که از نگریستن در مخلوقات،  
معرفت کسب می‌کند. در غزلی می‌گوید:

برده از چهره برافکن که چو خورشید سحر

بهر دیدار تو، لبریز نگاه آمده‌ایم

و در غزلی دیگر:

خیال من به تماشای آسمان بوده است

به دوش ماه و به آغوش کهکشان بوده است

مفهوم بیت: با نگاهی که ناشی از عشق بود. با نگاهی شهودی به رؤیت  
پیامبر نائل آمدم.

«خاک یثرب از دو عالم خوشتر است    ای خنک شهری که آنجا دلبر است»  
یثرب: نام اصلی شهر مدینه. دومین شهر اسلامی از جهت عظمت و  
تقدس. مدفن پیامبر اسلام. اقبال در طول حیاتش اشتیاق فراوانی  
به زیارت مرقد پیامبر و دیدار از ایران داشت ولی مشکلات و مسائل  
کشورش او را از این سفرها باز می‌داشت. از این رو شعله این اشتیاق و  
خیال این وصال پیوسته در سروده‌هایش به خصوص در *ارمغان حجاز*  
زبانه می‌کشید. اقبال این مجموعه را که شامل دوبیتی‌های اوست در  
اوان کهولت، زمانی که بیمار و بستری بود، سرود. او خود را در عالم  
خیال مسافری می‌بیند در راه مدینه و کعبه، و دوبیتی‌هایی پرسوز و

گداز می‌سراید که بی‌شبهت به سروده‌های باباطاهر نیست با این تفاوت که اندیشه پربار سیاسی و اجتماعی و فلسفی خود را در این قالب می‌ریزد:

به‌این پیری ره یثرب روانه  
نواخوان از سرور عاشقانه  
چو آن مرغی که در صحرا سرشام  
گشاید پر به فکر آشیانه

۲۰۸ کشته‌ی انداز ملا جامی‌ام نظم و نثر او علاج خامی‌ام  
انداز: شیوه؛ روش. ر. ک: توضیح بیت ۶۹  
عبدالرحمان جامی (۸۰۸ - ۸۱۷ ه. ق.) از شاعران و اندیشمندان  
مورد توجه اقبال بوده است:  
گاهی شعر «عراقی» را بخوانم  
گاهی «جامی» زند آتش به‌جانم  
اقبال سه غزل در استقبال از جامی سروده و در دو مورد نیز از او  
تضمین کرده است. ر. ک: می‌باقی، فهرست نامها ذیل «جامی».

۲۰۹ شعر لبریز معانی گفته است در ثنای خواجه گوهر سفته است  
خواجه: پیامبر

۲۱ «نسخه‌ی کونین را دیباچه اوست  
جمله عالم بندگان و خواجه اوست»  
نسخه کونین: کتاب دو عالم

کیفیت‌ها خیزد از صهبای عشق هست هم تقلید از اسمای عشق  
مصرع دوم: یکی از نامهای عشق اطاعت و پیروی است.

کامل بسطام در تقلید فرد اجتناب از خوردن خربوزه کرد  
مصرع اول: بایزید بسطامی در اطاعت و پیروی منحصر به فرد بود.  
مصرع دوم: در احوال بایزید گفته‌اند که خربوزه نمی‌خورد، چون  
مطمئن نبود که پیامبر از این میوه خورده باشد.  
بایزید از عرفای مورد توجه اقبال بوده است. او در چند مورد از  
بیش روحانی این عارف یاد می‌کند و آن را به عنوان یکی از الگوهای  
انسان آرمانی خود مطرح می‌سازد. در چه باید کرد می‌گوید:  
تیغ ایوبی، نگاه بایزید

گنجهای هردو عالم را کلید

(۳۷۵)

۲ عاشقی؟ محکم شو از تقلید یار تا کمند تو شود یزدان شکار

قیاس کنید با این بیت از مولوی:

به‌زیر کنگره کبریاش مردانند

فرشته صید و پیمبر شکار و یزدان گیر

اقبال از این تعبیر مولوی که حکایت از عظمت مقام انسان دارد در  
موارد بسیار سود جسته است. در پیام مشرق می‌گوید:

گفت رومی ای سخن را جان نگار

تو ملک صیداستی و یزدان شکار

در غزلی می‌گوید:

در دشت جنون من، جبریل، زبون صیدی

یزدان به کمند آور، ای همت مردانه

اینکه هدف انسان با ایمان باید خدا جوئی باشد حرف تازه‌ئی نیست، ولی اقبال توصیه می‌کند که فرد پیش از آنکه به جستجوی خدا برآید باید خود را بجوید و با پیروی از پیامبر، خودی را در خویشتن محکم سازد، زیرا «خدا خودش در پی یافتن انسان کامل است»

اندکی اندر حرای دل نشین ترک خود کن سوی حق هجرت‌گزین

محکم از حق شو، سوی خود گام زن لات و عزای هوس را سرشکن

۲۱

محکم شو: قدرت پیدا کن

لات: ربه النوعی بود که یکی از طوایف قریش به نام ثقیف آن را می‌پرستید و بعد از عزّی بزرگترین بت به شمار می‌رفت. پس از آنکه ثقیفی‌ها به اسلام گرویدند؛ این بت به فرمان پیامبر به دست ابوسفیان بن حرب و مغیره بن شعبه منهدم شد و در محل آن بتخانه، مسجد طائف بنا گردید. در غزلی می‌گوید:

گفتمش در دل من لات و منات است بسی

گفت این بتکده را زیر و زیر باید کرد

در گلشن راز جدید (بیت ۸۷) می‌گوید:

حور او از حور جنت خوشتر است

منکر لات و مناتش کافر است

در چه باید کرد (بیت ۱۲۶) می‌گوید:

ریز ریز از ضرب او لات و منات

در جهات، آزاد از بند جهات

۲۱

لشکری پیداکن از سلطان عشق      جلوه‌گر شو بر سر فاران عشق  
سلطان (در اینجا): قدرت؛ قوت.  
پیداکن (در اینجا): فراهم آور.  
در نخستین بیت چه باید کرد می‌گوید:  
سپاه تازه برانگیزم از ولایت عشق

که در حرم خطری از بغاوت خرد است  
فاران: نام کوهی در نزدیکی مکه و نیز بیابانی که مطابق روایات  
تورات، ابراهیم و اسحاق در برخی از سفرهای خود در آن غربت  
اختیار کردند. همچنین وقتی که هاجر از نزد ابراهیم رانده شد در این  
دشت ساکن گردید. در غزلی می‌گوید:  
سیناست که فاران است، یارب چه مقام است این  
هر ذره خاک من چشمی است تماشا مست

۲

تا خدای کعبه بنسوزد تو را

شرح اَنّی جاعِلٌ سازد تو را

خدای کعبه: صاحب و خداوندگار کعبه؛ خدای اسلام.

شرح سازد: تفسیر کند؛ توضیح دهد.

اَنّی جاعِلٌ: اشاره است به آیه ۲۹ سوره بقره «وَ اِذَا قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَةً قَالُوْا اَتَجْعَلُ فِیْهَا مَنْ یُّفْسِدُ فِیْهَا وَ یَسْفِكُ الدِّمَآءَ وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَ نُقَدِّسُ لَكَ قَالَ اِنِّیْ اَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ» (و چون پروردگارت به فرشتگان گفت: من در زمین جانشینی پدید می‌کنم. گفتند: در آنجا مخلوقی پدید می‌کنی که تباهی کند و خونها بریزد، و ما تو را به پاکی می‌ستائیم و تو را تقدیس گویانیم. گفت: من چیزی می‌دانم که شما نمی‌دانید) ترجمه شادروان ابوالقاسم پاینده.

اقبال در بازسازی اندیشه نیز ضمن ذکر این آیه می‌گوید «قرآن با بیان ساده و موثر خود فردیت و بی‌مانندی انسان را مورد تأکید قرار می‌دهد و در مورد سرنوشت او به‌عنوان واحدی از زندگی نظری صریح و قطعی دارد. نظر قرآن در مورد انسان مبین فردیت بی‌مانند اوست.»

ابیات اخیر را مقایسه کنید با این چند بیت معروف حافظ:

ای بی‌خبر بکوش که صاحب‌خبر شوی

تا راه‌رو نباشی کی راهبر شوی

دست از مس‌وجود، چو مردان ره بشوی

تا کیمیای عشق بیابی و زر شوی

گر نور عشق حق به‌دل و جانت اوفتد

بالله کز آفتاب فلک خوبتر شوی

یکدم غریق بحر خدا شو گمان مبر

کز آب هفت بحر به یک موی تر شوی

از پای تا سرت همه نور خدا شود

در راه ذوالجلال چو، بی‌پا و سر شوی

وجه خدا اگر شودت منظر نظر

زین پس شکی نماند که صاحب‌نظر شوی





در بیان اینکه خودی از سوال ضعیف می‌گردد

اقبال به کرات براین نکته تاکید کرده است که سوال (در اصطلاح‌شناسی او یعنی تقلید برده‌وار از افکار و فرهنگ دیگران) سبب می‌شود تا فردیت یا «خود» آدمی سست و ضعیف شود و چنانچه افراد یک جامعه اعتماد به نفس را در خویشان پرورش ندهند و توانائی‌های درون خود را عیان نسازند، نیروهای باطنی‌شان مکتوم و بلااستفاده می‌ماند:

ای فراهم کرده از شیران خراج گشته‌ئی روبه مزاج از احتیاج  
قیاس کنید با این بیت معروف مولوی:  
آنچه شیران را کند رو به مزاج  
احتیاج است، احتیاج است، احتیاج

۲۱ خستگی‌های تو از ناداری است اصل درد تو همین بیماری است  
خستگی (در اینجا): ناتوانی؛ ضعف  
ناداری: تنگدستی؛ نیازمندی؛ مستمندی

۲۲ می‌رباید رفعت از فکر بلند می‌گشدد شمع خیال ارجمند  
رفعت: والائی؛ بلندپایگی.

خیال (در اینجا): اندیشه. ر.ک: توضیح بیت ۱۵۲  
مفهوم بیت: مستمندی مرضی است که والائی را از افکار بلند  
می‌دزدد و شمع اندیشه‌های باارزش را خاموش می‌سازد.

از خم هستی می‌گلفام گیر نقد خود از کیسه‌ی ایام گیر  
خود فرو آ از شتر مثل عمر الحذر از منت غیرالحذر  
می‌گویند یکبار که خلیفه دوم سوار بر شتر بود تازیانه‌اش بر زمین افتاد  
و چون اطرافیان‌ش خواستند آن را از زمین بردارند و به او بدهند،  
ممانعت کرد و خود از شتر فرود آمد و آن را برداشت تا از کسی منت  
نبرد.

۲۲ تا به کی در یوزه منصب کنی صورت طفلان زنی مرکب کنی  
منصب (در اینجا): بزرگی

صورت: مثل؛ مانند. در غزلی می‌گوید:  
به هر نفس که برآری، جهان دگرگون کن

درین رباط کهن صورت زمانه گذر

و در ابیاتی دیگر:

عشق ناپید و خرد می‌گذردش صورت مار

گرچه در کاسه‌ی زر لعل روانی دارد

✱

دلی کو از تب و تاب تمنا آشنا گردد

زند بر شعله خود را صورت پروانه پی‌درپی

✱

تو بر نخل کلیمی، بی محابا شعله می ریزی  
 تو بر شمع یتیمی، صورت پروانه می آئی  
 در همین مثنوی (بیت ۲۵۶) می گوید:  
 صورت برقی که بر کهسار ریخت  
 شیخ، سیلِ آتش از گفتار ریخت  
 مفهوم بیت: تا چند می خواهی عزت و بزرگی را گدائی کنی و همچون  
 کودکان که خود را گول می زنند و با نی اسب می سازند و بر آن سوار  
 می شوند، برمسندی متزلزل تکیه بزنی، یا به عبارت دیگر به دروغ  
 خود را بزرگ بشماری.

۲ فطرتی کو بر فلک بنده نظر پست می گردد ز احسان دگر  
 نظر بستن بر چیزی: به چیزی خیره شدن؛ در چیزی نگریستن؛ چشم  
 دوختن به چیزی.  
 دست چون حلقه فتراک براو تنگ شود  
 چشم شوخ تو به صیدی که نظر می بندد  
 «صائب»

۲ از سوال افلاس گردد خوارتر از گدائی گدیه گر نادارتر  
 افلاس: ناداری؛ تنگدستی  
 گدیه (به کسرگاف): گدائی؛ گدائی کردن. در رموز بی خودی می گوید:  
 کشت خود از دست خود ویران مکن  
 از سحابش گدیه باران مکن  
 در غزلی می گوید:

من ز تنک مایگان، گدیه نکردم سجود  
 قاهر بی دوزخم، داور بی محشرم  
 گدیه گر: گدا؛ گداگر. در غزلی می گوید:  
 به چشم اهل نظر از سکندر افزون است  
 گداگری که مال سکندری داند

## ۲۲ از سوال آشفته اجزای خودی بی تجلی نخل سینیای خودی

نخل سینا: ر. ک: شرح بیت ۹۱  
 مفهوم بیت: گدائی یکپارچگی را از خود می گیرد، آن را متلاشی  
 می سازد، حرمت الهی اش را زایل می سازد و فروغ ایزدی را از درخت  
 وجودش می زداید.  
 گدائی در اصطلاح اقبال به هر نوع موفقیت بدون کوشش اطلاق  
 می شود. به عقیده او استفاده از دستاوردهای دیگران نیز نوعی گدائی  
 است.

## ۲۲ مشت خاک خویش را از هم میاش مثل مه رزق خود از پهلوی تراش

مشت خاک: کنایه از وجود. ر. ک: شرح بیت ۶  
 مصرع دوم: از بدر به هلال رفتن ماه تشبیه شده است به رزق از پهلوی  
 خود خوردن. اقبال در بسیاری از سروده هایش من جمله غزل زیر  
 همین مفهوم را با بیانهای متفاوت القاء می کند:  
 ز خاک خویش طلب آتشی که پیدا نیست

تجلی دگری در خور تقاضا نیست  
 او بی نیازی و استغناء را براساس تجربه ئی که خود داشته بدینگونه  
 وصف می کند:

نکردم از کسی دریوزه چشم

جهان را جز به چشم خود ندیدم

اقبال با تأمل در احوال اجتماعی شرقیان و به خصوص مسلمانان  
به این نتیجه رسید که تقلید کورکورانه آنان از غربیان سبب شده تا از  
پیشرفت و خلاقیت باز مانند، از همین رو در شعری اردو خطاب  
به فرزندش جاوید، به عنوان نماینده نسلی که سر بر می آورد، می گوید:  
منت شیشه گران فرنگ را نکش

از خاک هند خودت مینا و جام سفالین بساز  
او همین اندیشه را در مثنوی چه باید کرد (بیت ۴۶۳) به نحوی دیگر  
بیان می دارد:

آنچه از خاک تو رست ای مرد حرّ

آن فروش و آن بیوش و آن بخور

و در غزلی نزدیک به همین مضمون می گوید:

مذهب زنده دلان خاک پریشانی نیست

از همین خاک جهان دگری ساختن است

و در غزلی دیگر راجع به خود می گوید:

خواجه من نگاهدار، آبروی گدای خویش

آنکه ز جوی دیگران پر نکند پیاله را

۲۲۸ گرچه باشی تنگ روز و تنگ بخت در ره سیل بلا افکنده رخت

تنگ بخت: تهی دست؛ بی نصیب

رخت افکندن: کنایه از قرار گرفتن و اقامت کردن؛ مقیم شدن.

من که در هیچ مقامی نزد خیمه انس

پیش تو رخت بیفکنم و دل بنهادم

۲ رزق خویش از نعمت دیگر مجو موج آب از چشمه خاور مجو  
چشمه خاور: چشمه خورشید. حافظ:  
به هواداری او ذره صفت، رقص کنان  
تالب چشمه خورشید درخشان بروم  
مفهوم بیت: ر. ک. توضیح بیت ۲۲۷

۲ تا نباشی پیش پیغمبر خجل روز فردائی که باشد جان گسل  
روز فردا: قیامت  
جان گسل (در اینجا): هول انگیز

ماه را روزی رسد از خوان مهر داغ بر دل دارد از احسان مهر  
احسان: بخشش و تفقد.

همت از حق خواه و باگردون ستیز آبروی ملت بیضا مریز  
همت (در اینجا): دلیری؛ شجاعت؛ قدرت  
گردون (در اینجا): تقدیر؛ بخت و اقبال  
ملت بیضاء: ر. ک. توضیح بیت ۸۱  
مصرع دوم: آبروی اسلام را نبر.

یکی از ویژگیهای شعر اقبال این است که خواننده را به کوشش و  
تلاش و ستیز و مبارزه سوق می دهد. او با زمانه ساختن را «حدیث  
بی خبران» می داند و توصیه می کند که با تقدیر و بخت و زمانه ناساز  
باید مبارزه کرد:

حدیث بی خبران است با زمانه بساز

زمانه با تو نسازد تو با زمانه ستیز

۲۱ آنکه خاشاک بتان از کعبه رُفت    مرد کاسب را حبیب الله گفت

کاسب: کسی که برای امرار معاش زحمت کشد.

بیت مذکور اشاره دارد به حدیث نبوی الکاسب حبیب الله.

در توکل از سبب غافل مشو

رمز الکاسب حبیب الله شنو

«مولوی»

۲۲ وای بر منت پذیر خوان غیر    گردنش خم گشته ی احسان غیر

اقبال این مضمون را به صورتهای مختلف بیان داشته است. در پیام مشرق می گوید:

اگر آگاهی از کیف و کم خویش

یمی تعمیر کن از شبم خویش

دلا در یوزه مهتاب تاکی

شب خود را برافروز از دم خویش

در شعری به اردو می گوید:

تاکی می خواهی مثل کلیم در طور در یوزگی کنی - شعله ی سینا را از خاک خودت عیان کن.

۲۲ خویش را از برق لطف غیر سوخت    با پیشیزی مایه غیرت فروخت

مایه (در اینجا): ثروت، دارائی

ای خنک، آن تشنه کاندرا آفتاب    می نخواهد از خضر یک جام آب

خضر: پیامبری که به چشمه حیات دست یافت و بنا به روایات اسلامی عمر جاوید دارد. این کلمه به سه صورت Xezr، Xazer و



Xozr تلفظ می شود. اقبال معمولاً به صورت دوم بکار می برد. در رموز  
بی خودی می گوید:

می چکد آب خضر از تاک او  
مرهم زخم مسیحا خاک او  
در پیام مشرق می گوید:

سکندر با خضر خوش نکته‌ئی گفت  
شریک سوز و ساز بحر و بر شو  
در همین مثنوی (بیت ۳۵۲) می گوید:  
خضر و در ظلمات او آب حیات  
زنده‌تر از آب چشمش کائنات  
برای توضیح بیشتر ر. ک: بیت ۱۳۹

۲۱ ترجیبین از خجلت سائل نشد      شکل آدم ماند و مشت گل نشد  
سائل (در اینجا): گدائی.

مصرع اول: بر پیشانی اش از شرم گدائی عرق نشست  
مصرع دوم: آدمیت خویش را حفظ کرد و تبدیل به مستی گل نشد

۲۱ زیر گردون آن جوان ارجمند      می‌رود مثل صنوبر سربلند  
در تهی دستی شود خود دارتر      بخت او خوابید و او بیدارتر  
قلزم زنبیل، سیل آتش است      گرز دست خود رسد شب‌نم خوش است  
زنبیل: کنایه از کاسه گدائی

مفهوم بیت: سرمایه‌ئی که از راه گدائی به دست آمده باشد حتی اگر  
دریا هم باشد مثل سیل آتش است، حال آنکه دارائی به دست آمده از  
تلاش خویشتن، حتی به اندازه قطره شب‌نم، دلپذیر و شیرین است.

اقبال از تضاد میان قلزم و شبنم بسیار استفاده کرده است. در همین  
مثنوی می‌گوید:

قطره از سیلاب من بیگانه به  
قلزم از آشوب او دیوانه به  
(بیت ۲۷)

خاک را اوج ثریا می‌دهد  
قطره را پهنای دریا می‌دهد  
(بیت ۴۱)

قلزم یاران چو شبنم بی‌خروش  
شبنم من مثل یم توفان به‌دوش  
(بیت ۲۰)

۲۴۱  
چون حباب از غیرت مردانه باش  
هم به‌بحر اندر نگون پیمانه باش  
مفهوم بیت: انسانی با غیرت باش، مثل حباب در دریا که در میان آنهمه  
آب (= تنعم) جامش واژگون است.



در بیان اینکه چون خودی از عشق و محبت محکم  
می‌گردد قوای ظاهره و مخفیه نظام عالم را مسخر  
می‌سازد

از محبت چون خودی محکم شود قوتش فرمانده عالم شود  
به عقیده اقبال عشق الهی در تحکیم فردیت که هدف زندگی است  
نقش بزرگی ایفا می‌کند. این عشق سبب تمرکز و فزونی نیروهای  
باطنی افراد بزرگ می‌شود و اهداف آنان را با مقاصد الهی همانند  
می‌سازد. عشق منشی استوار به انسان می‌بخشد، او را به کمال  
می‌رساند، نایب خدا می‌سازد و فرمانروای عالم می‌کند. اقبال همین  
مفهوم را در ابیات ۲۲۷ و ۲۲۸ این مثنوی به طرز دیگری بیان داشته:  
نقطه نوری که نام او خودی است

زیر خاک ما شرار زندگی است  
از محبت می‌شود پاینده‌تر  
زنده‌تر، سوزنده‌تر، تابنده‌تر

۲۴۳ پیرگردون کز کواکب نقش بست غنچه‌ها از شاخسار او شکست  
پیرگردون: فلک پیر  
شاخسار او: شاخسار خودی  
شکست (در اینجا): چیده؛ کند.

پنجه‌ی او، پنجه‌ی حق می‌شود    ماه از انگشت او شق می‌شود  
مفهوم بیت: دستش تبدیل به یدالله می‌شود و ماه را با انگشت خود  
می‌شکافد (اشاره است به معجزه شق القمر که اقبال در چند مورد از آن  
یاد می‌کند) در جاویدنامه می‌گوید:

عشق با نان جوین خیبر گشاد

عشق در اندام مه چاک‌ی نهاد

۲    در خصومات جهان گردد حکم    تابع فرمان او دارا و جم  
خصومات (جمع خصومت): دشمنی‌ها؛ منازعات  
حکم: داور؛ کسی که برای رفع اختلاف انتخاب شود.  
دارا: داریوش کبیر پسر ویشتاسپ هخامنشی. اقبال معمولاً از نام او و  
جمشید برای بیان نهایت شوکت و عظمت مادی استفاده می‌کند. در  
غزلی می‌گوید:

صدره به فلک برشد، صدره به زمین درشد

خاقانی و فغوری، جمشیدی و دارائی

و در ابیاتی دیگر:

آن فقر که بی تیغی، صد کشور دل گیرد

از شوکت دارا به، از فر فریدون به

۲    با تو می‌گویم حدیث بوعلی    در سواد هند نام او جلی  
بوعلی: شیخ شرف‌الدین پانیپاتی معروف به بوعلی قلندر از شاعران و  
اولیاء بزرگ هند که به سال ۷۲۴ هجری (۱۳۲۵ میلادی) درگذشت.  
سواد: (در اینجا): سرزمین.

آن نوا پیرای گلزار کهن      گفت با ما از گل رعنا سخن  
نوا پیرا: نوا پرداز؛ نغمه پرداز.

رعنا: زیبا و قشنگ. گل رعنا: کنایه از پیامبر.  
مثنوی قلندر بوعلی با این ابیات آغاز می شود:

مرحبا ای بلبل باغ کهن  
از گل رعنا بگو با ما سخن  
مرحبا از قاصد طیار ما  
می دهی مردم خبر از یار ما

۲۴      خطه‌ی این جنت آتش نژاد      از هوای دامنش مینو سواد  
جنت آتش نژاد: کنایه از سرزمین هند.

از هوای دامنش: از نسیم دامن آن گل رعنا  
مفهوم بیت: نسیم دامنش این سرزمین خرم و تفتیده را بهشت  
ساخت.

کوچک ابدالش سوی بازار رفت      از شراب بوعلی سرشار رفت  
کوچک ابدال (اضافه مقلوب): ابدال کوچک: مرید جوان؛ مرید  
خردسال؛ مرید.

ابدال: جمع بدل و بدیل؛ عده‌ئی معلوم از صلحاء و خاصان خدا که  
گویند هیچگاه زمین از آنان خالی نباشد و جهان بدیشان برپاست و  
آنگاه که یکی از آنان بمیرد خدا دیگری را به جای او برانگیزد تا آن  
تعداد که به قولی هفت و به قولی هفتاد است همواره کامل ماند.

شراب بوعلی: کنایه از سخنان بوعلی

۲۵ عامل آن شهر می آمد سوار هم‌رکاب او غلام و چوبدار  
عامل (در اینجا): حاکم

چوبدار: خادم سلاطین و وزراء که چوبهای زرین و سیمین به دست  
می گرفتند؛ چوبکی؛ گرز بردار. منوچهری:

قیصر شرابدارت و چیپال چوبدار

خاقان رکابدارت و فغفور پرده دار

مصرع دوم: غلام و چوبدارش در التزام رکاب وی بودند.

۲۵ پیشرو زد بانگ ای ناهوشمند بر جلوداران عامل ره میند  
پیشرو: جلودار؛ آنکه سواره یا پیاده جلوی مرکوب ارباب حرکت کند.

رفت آن دوریش، سرافکنده پیش غوطه زن اندریم افکار خویش  
چوبدار از جام استکبار مست برسر درویش چوب خود شکست  
از ره عامل، فقیر آزرده رفت دلگران و ناخوش و افسرده رفت  
دلگران: رنجیده؛ آزرده.

۲۵ در حضور بوعلی فریاد کرد اشک از زندان چشم آزاد کرد  
فریاد کردن: فریاد خواستن؛ استغاثه؛ دادخواستن؛ شکایت کردن.

صورت برقی که برکھسار ریخت شیخ، سیل آتش از گفتار ریخت  
صورت: مثل؛ مانند. برای توضیح بیشتر ر. ک: بیت ۲۲۳

از رگ جان آتش دیگر گشود با دبیر خویش ارشادی نمود  
رگ جان: شاه‌رگ. در اینجا: ضمیر؛ سویدای دل.

آتش دیگر: آتشی شگرف. قیاس کنید با این بیت از منوچهری:

ای گشته دلم بی تو چو آتشگاهی

وز هر رگ جان من به آتش راهی

با (در اینجا): به. اقبال در بسیاری موارد حرف «با» را به جای «به»

استعمال نموده. در همین مثنوی (بیت ۲۶۰) می‌گوید:

بازگیر این عامل بدگوهری

ورنه بخشم ملک تو با دیگری

دبیر: کاتب؛ منشی.

ارشاد نمود (در اینجا): دستور داد.

۲۵۸ خامه را برگیز و فرمانی نویس از فقیری سوی سلطانی نویس

فرمان (در اینجا): نامه. ر.ک: بیت ۲۶۱

بندهام را عاملت برسر زده است برمتاع جان خود اخگر زده است

مفهوم بیت: حاکمت سر خدمتکارم را شکست، او با این کارش آتش به کالای وجودش انداخته.

۲۶۰ بازگیر این عامل بدگوهری ورنه بخشم ملک تو با دیگری

بازگرفتن (در اینجا): بازداشت کردن؛ توقیف کردن؛ حبس کردن.

«ایشان را هردو بازگرفتند و سراهاشان غارت کردند.» (تاریخ سیستان)

بدگوهر: بدذات

ملک: پادشاهی؛ کشور؛ مملکت.

نامه‌ی آن بنده‌ی حق دستگاه لرزه‌ها انداخت در اندام شاه



بنده حق دستگاه: بنده ئی که نیروی الهی یافته.

پیکرش سرمایه آلام گشت زرد مثل آفتاب شام گشت  
سرمایه (در اینجا): انباشته از؛ آکنده از.

۲۶ بهر عامل حلقه زنجیر جست از قلندر عفو این تقصیر جست  
حلقه زنجیر: دستبند

خسرو شیرین زبان، رنگین بیان نغمه هایش از ضمیر کن فکان  
خسرو: امیر خسرو دهلوی (۷۲۵ - ۶۵۱ ق.) از شعرای مورد علاقه  
اقبال که بیست و سه غزل او در استقبال از سروده های این شاعر و  
موسیقی دان است. (برای اطلاع بیشتر ر.ک: می باقی، فهرست نامها،  
ذیل امیر خسرو).

کن فکان: اشاره به آیه ۸۲ سوره یاسین: «اِذَا ارَادَ شَیْءٌ اَنْ یَّقُولَ لَهُ کُنْ  
فَیَکُونُ» (چون خواهد خدا که برگزارد کاری، همی گوید آن را بباش،  
پس بباشد آن).  
از ضمیر کن فکان: از قلب هستی.

۲ فطرتش روشن، مثال ماهتاب گشت از بهر سفارت انتخاب  
فطرت (در اینجا): قریحه  
مصرع دوم: به عنوان سفیر پادشاه انتخاب شد.

چنگ را پیش قلندر چون نواخت از نوائی شیشه ی جانش گداخت  
مفهوم بیت: وقتی به حضور بوعلی رسید و چنگ نواخت، نوای

چنگش شیشه‌ی جان او را ذوب کرد؛ به عبارت دیگر وجودش را  
به آتش کشید.

۲۶ شوکتی کو پخته چون کهسار بود      قیمت یک نغمه‌ی گفتار بود  
پخته: استوار؛ محکم

نیستر برقلب درویشان مزن  
خویش را در آتش سوزان مزن



حکایت درین معنی که مساله نفی خودی از مخترعات  
اقوام مغلوبهٔ بنی نوع انسان است که به این طریق مخفی،  
اخلاق اقوام غالبه را ضعیف می سازند.

آن شنیدستی که در عهد قدیم      گوسفندان در علفزاری مقیم  
از وفور گاه، نسل افزا بدند      فارغ از اندیشه‌ی اعدا بدند      ۲۷  
آخر از ناسازی تقدیر، میش      گشت از تیر بلائی سینه ریش  
مفهوم بیت: سرانجام گوسفندان از بخت بد گرفتار تیر بلا شدند.

شیرها از بیشه سر بیرون زدند      بر علفزار بزان شبخون زدند  
جذب و استیلا، شعار قوت است      فتح، راز آشکار قوت است  
جذب (در اینجا): تصرف کردن؛ تسخیر کردن.  
شعار: علامت؛ نشانه.  
بیت اخیر در تائید نظریه تنازع بقاء است.

شیر نر کوس شاهنشاهی نواخت      میش را از حریت محروم ساخت  
کوس شاهنشاهی نواختن: دم از حاکمیت و استیلاء زدن  
در این بیت و دیگر ابیات شیر و میش به مفهوم جمع به کار برده شده  
است.

بسکه از شیران نیاید جز شکار سرخ شد از خون میش آن مرغزار  
بسکه (در اینجا): از آنجا که؛ با توجه به اینکه.

گوسفندی زیرکی فهمیده‌ئی کهنه سالی گرگ باران دیده‌ئی  
زیرکی: حرف (ی) در آخر این کلمه یاء وحدت است که استفاده از آن  
به این صورت در فارسی معمول نیست. این مصرع باید به این صورت  
می بود: گوسفند زیرکِ فهمیده‌ئی.  
فهمیده (در اینجا): زیرک و باهوش.  
گرگ باران دیده: سرد و گرم روزگار چشیده. این اصطلاح را در فارسی  
از راه طعنه و برای مذمت به کار می‌برند که مبین زیرکی آمیخته  
به نیرنگ است.

تنگدل از روزگار قوم خویش از ستمهای هژبران سینه ریش  
روزگار (در اینجا): سرنوشت؛ طالع.  
دیدار شد میسر و بوس و کنار هم

از بخت شکر دارم و از روزگار هم  
زاهد برو که طالع اگر طالع منست  
جامم به دست باشد و زلف نگار هم

«حافظ»

شکوه‌ها از گردش تقدیر کرد کار خود را محکم از تدبیر کرد  
بهر حفظ خویش مرد ناتوان حيله‌ها جوید ز عقل کاردان  
در غلامی از پی دفع ضرر قوت تدبیر گردد تیزتر  
پخته چون گردد، جنون انتقام فتنه‌اندیشی کند عقل غلام

فتنه (در اینجا): شورش.

پخته گشتن: به کمال رسیدن؛ به نهایت رسیدن.

۲۸ گفت با خود عقده‌ی ما مشکل است      قلزم غمهای ما بی‌ساحل است

عقده (در اینجا): مسأله و امر مشکل.

قلزم: ر.ک: بیت ۲۰

میش نتواند به‌زور از شیر رست      سیم ساعد، ما و او پولاد دست  
سیم ساعد (اضافه مغلوب): ساعد سیمین. در اینجا به معنای ساعد  
ظریف به کار رفته. قیاس کنید با این بیت از سعدی:  
هرکه با پولاد بازو پنجه کرد

ساعد سیمین خود را رنجه کرد

۲۸ نیست ممکن کز کمال وعظ و پند      خوی گرگی آفریند گوسفند  
شیر نر را میش کردن، ممکن است      غافلش از خویش کردن ممکن است  
صاحب آوازه‌ی الهام گشت      واعظ شیران خون‌آشام گشت  
آوازه‌ی الهام: اشتها به پیامبری. پیامبر «دین گوسفندی» که منظور آئین  
وحدت وجود و عقاید منبعث از آراء افلاتون و نو افلاتونیان است.  
مصرع اول: شهرت پیامبری یافت و مورد الهام قرار گرفت.

نعره زد ای قوم کذابِ اشر      بی‌خبر از یوم نحسِ مستمّر  
کذابِ اشر: دروغگوی خودپسند. ترکیبی که در آیات ۲۴ و ۲۵ سوره  
القمر آمده است: أَلْقَى الذِّكْرُ عَلَيْهِ مِنْ بَيْنِنَا بَلْ هُوَ كَذَّابٌ أَشِرُّ (آیا از میان  
همه ما یاد و پند [سخن و وحی خدا] بر او افکنده شده؟! بلکه او

دروغ‌پردازی خودپسند و برتری جوست) سَيَعْلَمُونَ غَدًا مَنِ الْكَذَّابُ  
الْأَشْرُّ (فردا خواهند دانست که دروغ‌پرداز خودپسند کیست) ترجمه  
مرحوم مجتبوی.

یومِ نحسٍ مستمر: روزی آکنده از نحوست. مأخوذ از آیه ۱۹ سوره  
القمر: إِنَّا أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا صَرْصَرًا فِي يَوْمِ نَحْسٍ مُّسْتَمِرٍّ (توفانی سرد و  
سخت را در روزی آکنده از نحوست فرستادیم).

مایه‌دار از قوت روحانی‌ام بهر شیران مرسل یزدانی‌ام  
مایه‌دار: توانگر. ر.ک: شرح بیت ۱۳۱

دیده بی‌نور را نور آمدم صاحب دستور و مأمور آمدم  
دستور (در اینجا): شریعت.

۲ توبه از اعمال نامحمود کن ای زیان اندیش فکر سود کن  
هرکه باشد تند و زورآور شقی است زندگی مستحکم از نفی خودی است  
زورآور (در اینجا): کسی که با دیگری به‌زور و جبر رفتار کند.  
نفی خودی: از خود گذشته‌گی

روح نیکان از علف یابد غذا تارک اللحم است مقبول خدا  
علف (در اینجا): علوفه؛ کاه و جو.  
تارک اللحم: کسی که گوشت نمی‌خورد؛ گیاه‌خوار.

تیزی دندان تو را رسوا کند دیده‌ی ادراک را اعمی کند  
اعمی: کور؛ نابینا.

۲۹ جنت از بهر ضعیفان است و بس قوت از اسباب خسران است و بس  
مصرع دوم: زورمندی فقط سبب زیان و عذاب ابدی می شود.  
قیاس کنید با این بیت از مولوی:  
اکثر اهل الجنة البله ای پدر  
بهر این گفته است سلطان البشر

۲۹ جستجوی عظمت و سطوت شر است تنگدستی از امارت خوشتر است  
«عظمت» برای رعایت وزن به سکون ظاء خوانده می شود.  
سطوت: ابهت و وقار. ر. ک: بیت ۱۳۱  
امارت: فرمانروائی.

برق سوزان در کمین دانه نیست دانه، گر خرمن شود فرزانه نیست  
برق: آذرخش. ر. ک: بیت ۳۰ و ۲۵۶

ذره شو، صحرا مشو گر عاقلی تا ز نور آفتابی برخوری  
برخوری: بهره مند شوی.

۲۹ ای که می نازی به ذبح گوسفند ذبح کن خود را که باشی ارجمند  
مصرع دوم: منیت را در خود از بین ببر تا بزرگوار شوی. یادآور قصیده  
معروف ناصر خسرو با مطلع:  
حساجیان آمدند با تعظیم

شاگرد از رحمت خدای رحیم  
تا بدانجا که از دوستی، باز آمده از سفر حج می پرسد:



از خود انداختی برون یکسو  
 همه عادات و فعلهای ذمیم  
 گفت: نی؛ گفتمش: چو می کشتی  
 گوسپند از پی اسیر و یتیم  
 قرب حق دیدی اول و کردی  
 قتل و قربان نفس دون لثیم  
 گفت: نی...

زندگی را می‌کند ناپایدار جبر و قهر و انتقام و اقتدار  
 ر.ک: شرح بیت ۴۱۳

۳۰ سبزه پامال است و روید باربار خواب مرگ از دیده شوید باربار  
 پامال است: لگدکوب می‌شود  
 باربار: پی در پی؛ به کرات.

غافل از خود شو اگر فرزانه‌ئی گر ز خود غافل نه‌ئی دیوانه‌ئی  
 غافل از خود شو (در اینجا): از خود بگذر؛ خود را فراموش کن.

۳۰ چشم بند و گوش بند و لب ببند تا رسد فکر تو بر چرخ بلند  
 چرخ بلند: کنایه از آسمان.

این علفزار جهان هیچ است، هیچ تو براین موهوم ای نادان میبچ  
 علفزار جهان: کنایه از جهان ملموس؛ دنیای واقع خوش آب و رنگ.  
 پیچیدن (در اینجا): رنج دادن؛ عذاب دادن.

مفهوم مصرع دوم: خود را برای چیزی که حقیقت ندارد و خیال و گمان است رنج مده.

خیل شیر از سخت کوشی خسته بود      دل به ذوق تن پرستی بسته بود  
خیل (در اینجا): گروه؛ دسته.  
تن پرستی: تن پروری؛ خودخواهی.

۳۰۱ آمدش این پند خواب آور پسند      خورد از خامی فسون گوسفند  
اقبال در جائی دیگر صوفیان وحدت وجودی را به مار خوش خط و خال تشبیه می کند:

مار گلزاری که دارد زهر ناب  
صید را اول همی آرد به خواب

۳۰۱ آنکه کردی گوسفندان را شکار      کرد دین گوسفندان اختیار  
دین گوسفندی: کنایه از آئین وحدت وجود و عقاید ناشی از افلاتون و پلوتینوس.

با پلنگان سازگار آمد علف      گشت آخر گوهر شیری خزف  
پلنگان (در اینجا): درندگان؛ شیران.  
گوهر شیری: طبیعت شیر بودن.

از علف آن تیزی دندان نماند      هیبت چشم شرار افشان نماند  
دل به تدریج از میان سینه رفت      جوهر آئینه از آئینه رفت  
دل (در اینجا): شهامت؛ دلیری

جوهر آئینه: درخشندگی.

۳

آن جنونِ کوششِ کاملِ نماند    آن تقاضایِ عملِ در دلِ نماند  
جنون: دیوانگی، شیفتگی. در اصطلاح عارفان مرادف «عشق» است.  
برخی عشق را دهلیز جنون دانسته‌اند. اقبال عقل را در صورتی  
حقیقت‌یاب می‌داند که با جنون یا به عبارت دیگر با «شهود» درآمیزد.  
در چه باید کرد (بیت دوم) می‌گوید:

زمانه هیچ نداند، حقیقت او را

جنون قیاست که موزون به قامت خرد است

در غزلی می‌گوید:

شایان جنون ما پهنایِ دوگیتی نیست

این راهگذر ما را، آن راهگذر ما را

نیچه فیلسوف آلمانی، منشأ اصلی هنر را از همین حالت روحی  
می‌داند. سقراط، افلاتون و ارسطو با آنکه از کبار عقل‌گرایان به‌شمار  
می‌آیند ولی می‌گویند که هنر و شعر متعالی زائیده عقل نیست بلکه  
ناشی از نوعی شوریدگی است و انسانی که فاقد عشقی جنون‌آمیز  
باشد، هرچند مسلط به زبان و فن شاعری، باز نمی‌تواند آنچنان  
شعری بسراید که تا اعماق قلب راه یابد. اقبال جنون را به‌طور کلی در  
حیات آدمی از عوامل اصلی تعالی و پیشرفت می‌شمارد:

جنون نداری و هوئی فکنده‌ئی در شهر

سبو شکستی و بزم شبانه می‌خواهی

و در غزلی دیگر:

نگاه ما به گریبان کهکشان افتد

جنون ما ز کجا، شورهای و هوز کجاست

به عقیده اقبال نیز فرشته نمی‌داند که عشق و جنون چیست. این امانتی است که فقط به انسان داده شد. در ارمغان حجاز می‌گوید:

نداند جبرئیل این‌های و هو را

که شناسد مقام جستجو را

(۲۸)

کامل (در اینجا): بسیار؛ بی‌اندازه

تقاضا (در اینجا): اشتیاق؛ عطش. این کلمه در اصطلاح اقبال به معنای

کشف و شهود و کسب حقیقت از طریق عشق به کار می‌رود:

نظر تو همه تقصیر و خرد کوتاهی

نرسی جز به تقاضای کلیم اللّٰهی

۳۱ اقتدار و عزم و استقلال رفت اعتبار و عزت و اقبال رفت  
مفهوم بیت: به این ترتیب شیران ارزشهای یاد شده (اقتدار و عزم و...) را از دست می‌دهند.

پنجه‌های آهنین بی‌زور شد مرده شد دل‌ها و تن‌ها گور شد  
مفهوم مصرع دوم: روحشان در بدن‌هایشان دفن شد.

زور تن کاهید و خوف جان فزود خوف جان سرمایه همت ربود  
کاهید: تقلیل رفت؛ کاهش یافت؛ نقصان یافت.  
همت (در اینجا): شهامت و دلیری. ر.ک: توضیح بیت ۱۲۴.

صد مرض پیدا شد از بی‌همتی کوتاه دستی، بی‌دلی، دون فطرتی  
کوتاه دستی: فقر؛ ناتوانی.

بی دلی: جُبِن؛ ترسوئی

۳ شیرِ بیدار، از فسون میش خفت انحطاط خویش را تهذیب گفت  
تهذیب: فرهنگ اخلاقی؛ فرهنگ. در چه باید کرد (بیت ۴۲۳)  
می گوید:

ای که جان را باز می دانی ز تن  
سحر این تهذیب لادینی شکن

در معنی اینکه افلاتون یونانی که تصوف و ادبیات اقوام  
اسلامیه از افکار او اثر عظیم پذیرفته برمسلك  
گوسفندی رفته است و از تخیلات او احتراز واجب  
است.

راهب دیرینه افلاتون حکیم از گروه گوسفندان قدیم  
راهب: عابد مسیحی؛ ترسای پارسای گوشه نشین. رهبانیت در واقع از  
طریق افلاتون به مسیحیت و دیگر آئین ها راه یافت (برای بررسی این  
موضوع ر. ک: خدایان و آدمیان، هنری بمفورد پارکز / م. ب. ماکان،  
بخش ۳، فصول پایانی).

افلاتون: در ۴۲۷ ق. م. چشم به جهان گشود و هشتاد سال زیست.  
خانواده اش ثروتمند بودند و او نیز به یقین ثروت قابل توجهی داشته  
است. ابتدا به ادبیات روی آورد ولی توفیق چندانی نیافت. سقراط  
وی را متوجه فلسفه کرد، و او مدرسه ئی به نام آکادمی در بیرون شهر  
آتن در باغی موسوم به هکادموس بنیاد نهاد که سالها در آنجا به کار  
نوشتن و اندیشیدن مشغول بوده است. به نظر می رسد باید آدم  
خودخواه و مغروری بوده باشد. گفته اند می خواست همه نوشته های  
دموکریتوس را یکجا خریداری کند و بسوزاند ولی چون فهمید که  
کتابهایش به میزان وسیعی توزیع شده، از این کار منصرف شد.  
آنتیس تنس گفته است یکبار که او مریض بود به عیادتش رفت، دید

افلاتون حالش به هم خورده و در لگنی استفراغ می‌کند. آنتیس تنس نگاهی به درون لگن کرد و گفت: «آنچه می‌بینم زردآب است نه غرور.» او برای کشف حقیقت، روش سقراط را دنبال کرد و تکامل بخشید. آنچه افلاتون دریافت این بود که جهان دوتاست، نه یکی. او میان جهان موجودات مادی که به‌نظر وی محصور در زمان و مکان می‌باشند و آنها را با حواس درک می‌کنیم و جهان معقولات و صورت‌های مجرد ideas که با اندیشه قابل ادراک هستند فرق می‌گذاشت. تردیدی نیست که جهان ماده با ادراکات حسی ما تطبیق دارد. ولی جهان دیگری هم هست که با اندیشه‌مان سازگار است. افلاتون جهان نخستین را عالم «محسوسات» می‌نامد و می‌گوید گرچه آنها کاملاً جدا و مستقل از حواس ما هستند ولی آگاهی ما از آنها از طریق حواس است. و جهان دوم و عالم «معقولات» نامید، زیرا به‌همان ترتیب، گرچه این امور کاملاً از اندیشه‌هایمان جدا و مستقل می‌باشند ولی آگاهی ما از آنها با تعقل و از طریق اندیشه است. فهم دنیای اول کار دشواری نیست زیرا هرکسی جهان مادی را می‌شناسد. ادراک عالم معنا دشوار است، زیرا پی بردن به‌هستی آن کار آسانی نیست. به‌عقیده افلاتون جهان محسوس حقیقت ندارد، بلکه واقعیت در عالم معقولات یا در جهان مثل است. نظریه مثل از زمانی که افلاتون آن را مطرح کرد، هم مورد انتقاد و حمله قرار گرفت و هم مورد تأیید. عمده‌ترین دلیلی که علیه آن ارائه شد این است که حقیقت اشیاء مادی را هرکسی می‌تواند با حواس خود درک کند، حال آنکه حقیقت مثل را کسی جز خود فرد، نمی‌تواند دریابد. اگر جهان فقط با اندیشه یک فرد تطبیق دارد، پس فقط او می‌تواند آن را فهم کند. پس نتیجه می‌گیریم که مثل نمی‌تواند مانند اشیاء مادی معرف هر جسم

بسیار سخت باشند، بنابراین چه گونه می توانیم به وجود آنها بیش از اشیاء مادی اطمینان و باور داشته باشیم؟ افلاتون با طرح واقعی بودن مثل که ناشی از تردید در واقعی بودن اشیاء مادی بوده، موقعیت خود را سست کرد، زیرا انسان اشیاء مادی را همیشه واقعی دانسته است. از جمله متفکرانی که همانند اقبال به نظریه مثل تاخته، نیچه است. او این عقیده افلاتونی را که اشیاء مادی نمونه های ناقص و ناتمام و بازتابی از واقعیت هستند به شدت نفی می کند. به عقیده ی نیچه که اقبال نیز در سرودن ابیات اخیر تحت تأثیر اوست، فلسفه، فرهنگ و هنرهائی که از تأثیر اندیشه ی افلاتون و سقراط نشأت گرفته اند جملگی منحنی می باشند و تا ریشه کن نشوند فهم ماهیت حقیقی این عالم متحرک و تپنده دشوار است. اقبال نیز نیچه وار به افلاتون می تازد و پدر فلسفه غرب را دشنام می دهد زیرا او بود که اول بار علم پنداری بودن جهان محسوس را در فلسفه برافراشت یا به تعبیر اقبال «منکر هنگامه ی موجود گشت». او در نامه ئی به نیکلسون می نویسد: «انتقاد من از افلاتون متوجه آن مذاهب فلسفی است که ممات را مقصد و مطلوب غائی انسان می دانند نه حیات را، و از بزرگترین حایل راه زندگی که هیولا و ماده باشد غافل شده اند و به جای آنکه ما را به مستهلک کردن آن دستور دهند تعلیم می دهند که از آن بگریزیم.» به این سبب است که می گوید:

۳۱۷      رخس او در ظلمت معقول گم      در کهستان وجود افکنده سم  
معقول (در مقابل محسوس): به معنای چیزی است که توسط عقل ادراک شده باشد نه توسط حواس. معقول در فلسفه افلاتون مرادف موجود حقیقی یا شیء فی نفسه به کار می رود و مقصود از آن همان



مثال مجرد است. معقولات: عالم مثل. در اینجا مقصود از «ظلمت معقول» به طور کلی تاریکی فلسفه افلاتون یا ظلمات عقل است. سم افکندن: چهار نعل و شتابان رفتن؛ بی توجه گذشتن.

آنچنان افسون نامحسوس خورد اعتبار از دست و چشم و گوش برد  
به عقیده افلاتون جهان هستی چیزی جز سراب و خطای باصره  
نیست و انسان نباید فریب عالم وجود را بخورد و دل به دنیا و امور آن  
ببندد.

مفهوم بیت: افلاتون چنان مسحور دنیای مثل شد که اعتبار حواس و  
عالم محسوسات را زایل ساخت.

گفت: سر زندگی در مردنست شمع را صد جلوه در افسردنست  
بر تخیلهای ما فرمانرواست جام او خواب آور و گیتی رباست  
تخیلها (در اینجا): افکار؛ تفکرات. ر.ک: توضیح بیت ۱۵۲  
گیتی ربا: رباینده گیتی؛ گیرنده جهان از کسی.

گوسفندی در لباس آدم است حکم او بر جان صوفی محکم است  
تأثیر افلاتون بر ادب و عرفان اسلامی عمیق و دیرپا بوده است. برخی  
مفاهیم و دیدگاهها در ادبیات عرفان اسلامی که به بعضی از عرفای  
بزرگ اسلام نسبت داده شده یا به واقع از افلاتون است یا مقتبس از  
فلسفه اوست. تمثیل زیر از دفتر اول مثنوی (۴۲۰-۴۱۷) تأثیر فلسفه  
افلاتون را بر ذهن یکی از بزرگترین عارفان دنیای اسلام به خوبی نشان  
می دهد:

مرغ بر بالا پران و سایه‌اش  
می‌دود برخاک پران مرغ‌وش  
ابلهی، صیاد آن سایه شود  
می‌دود چندانک بی‌مایه شود  
بی‌خبر کان عکس آن مرغ هواست  
بی‌خبر که اصل آن سایه کجاست  
تیر اندازد به‌سوی سایه او  
ترکشش خالی شود از جستجو

بهترین بخش فصوص الحکم محی‌الدین بن عربی (۵۶۰ - ۶۳۸ هـ.ق.) از افلاتون اقتباس شده، و پایه‌های فلسفه نوافلاتونی - چنانکه از نامش برمی‌آید - افلاتونی است. این مفاهیم چنان به‌الهیات و عرفان اسلامی رسوخ کرد و با آن درآمیخت که اکنون جداکردنشان از اسلام راستین همانقدر دشوار و توانفرسات که جداکردن ناخن از گوشت.

۳۲۱ عقل خود را بر سرگردون رساند    عالم اسباب را افسانه خواند  
مفهوم مصرع اول: با عقل خود تا اوج فلک رفت.  
عالم اسباب: جهان پدیدار؛ دنیا و مافیها.

کار او تحلیل اجزای حیات    قطع شاخ سرو رعنای حیات  
تحلیل: از بین بردن؛ محو کردن

فکر افلاتون زیان را سود گفت    حکمت او بود را نابود گفت  
نابود: نیستی.

۳۱ فطرتش خوابید و خوابی آفرید چشم هوش او سرابی آفرید  
خوابی آفرید: رؤیائی خلق کرد.

بسکه از ذوق عمل محروم بود جان او وارفته‌ی معدوم بود  
وارفته (در اینجا): شیفته؛ متحیر.

منکر هنگامه‌ی موجود گشت خالق اعیان نامشهود گشت  
هنگامه موجود: کنایه از عالم محسوس. ر. ک: شرح بیت دوم.  
اعیان نامشهود: اعیان ثابته؛ مُثُل که افلاتون آنها را اصلی، ازلی،  
بی‌تغییر و واقعی می‌دانست.

زنده‌جان را عالم امکان خوش است مرده‌دل را عالم اعیان خوش است  
امکان: امری که وجود یا عدم آن ضروری نباشد؛ آنچه که بود و  
نبودش مساوی باشد، مانند انسان و حیوان و نبات و جماد. مقابل  
وجوب.  
عالم امکان: ماسوی الله؛ آنچه غیر ذات خداست.

آهوی بی‌بهره از لطف خرام لذت رفتار برکبکش حرام  
آهوی: آهوی عالم اعیان  
مفهوم بیت: در دنیای مثل حرکت و تغیر وجود ندارد و همه چیز  
ثابت است.

۳ شبنمش از طاقت رم بی‌نصیب طایرش را سینه از دم بی‌نصیب  
طاقت: توان؛ قدرت

رم (در اینجا): جنبش؛ لرزیدن؛ لغزیدن.

ذوق روئیدن ندارد دانه‌اش    از تسپیدن بی‌خبر پروانه‌اش  
تپیدن: پرپر زدن؛ دل‌دل زدن.

راهب ما چاره غیر از رم نداشت    طاقت غوغای این عالم نداشت  
راهب ما: افلاتون.  
رم: گریختن

دل به‌سوز شعله‌ی افسرده بست    نقش آن دنیای افیون خورده بست  
سوز: روشنائی؛ درخشش.  
نقش بستن (مصدر متعدی): آفریدن؛ تصور کردن؛ تخیل کردن. در  
غزلی می‌گوید:

من از صبح نخستین، نقشبند موج و گردابم  
چو بحر آسوده می‌گردد، ز توفان چاره‌برگیرم  
حافظ:

به‌چشم کرده‌ام ابروی ماه سیمائی  
خیال سبز خطی، نقش بسته‌ام جائی  
افیون خورده: غرق در اوهام؛ منگ.

از نشیمن سوی گردون پرگشود    باز سوی آشیان نامد فرود  
در خم گردون خیال اوگم است    من ندانم درد یا خشت خم است  
درد: آنچه از لای و تیرگی در ته ظرف مایعات رسوب کند؛ مجازاً  
به‌معنای شراب تیره. در غزلی می‌گوید:

نشئه از حال بگیرند و گذشتند ز قال

نکته‌ی فلسفه، دُرد ته جام است اینجا

خشت خُم: خشتی که در کنار خم می‌گذارند تا واژگون نشود.

مصرع دوم: منظور اقبال این است که اندیشه افلاتون در هردو صورت

نشان از باده واقعی و اصل حقیقت ندارد. در سه بیت بعد می‌گوید:

از تمنا می به جام آمد حیات

گرم خیز و تیز گام آمد حیات

قومها از سکر او مسموم گشت

۳۳

خفت و از ذوق عمل محروم گشت

مفهوم بیت: فلسفه سکرآور افلاتون ذهن مردم را مسموم کرد و آنان را

به خواب برد و از کار و کوشش بی بهره نمود.

در حقیقت شعر و اصلاح ادبیات اسلامی

گرم خون انسان ز داغ آرزو آتش این خاک، از چراغ آرزو  
گرم خون: خون گرم. در اینجا: مشتاق؛ در تب و تاب؛ ملتهب؛  
گدازنده.

آرزو: ر. ک: بیت ۱۳۵

خاک: ر. ک: بیت ۶

مصرع دوم: انسان (= خاک) با چراغ آرزو همچون آتش است.

۳۳۸ از تمنا می به جام آمد حیات گرم خیز و تیزگام آمد حیات

تمنا: آرزو. ر. ک: بیت ۱۳۸

گرم خیز: سبکروح؛ جلد و چابک.

تیزگام: رهوار؛ پرشتاب.

مفهوم بیت: به واسطه تمنا بود که می به جام حیات آمد و زندگی نشاط  
و تحرک یافت.

زندگی مضمون تسخیر است و بس آرزو افسون تسخیر است و بس

مضمون: محتوا؛ مفاد؛ مفهوم.

مصرع اول: مفهوم زندگی چیزی جز تسخیر آرزوها نیست، و آرزو  
افسونی است برای کسب قدرت.

۳۱ زندگی صیدافکن و دام آرزو    حسن را از عشق پیغام آرزو  
مصرع اول: زندگی همچون صیاد است و آرزو مانند دام و تله.  
مصرع دوم: آرزو پیامی است که عشق به زیبایی می دهد. یعنی عشق با  
دام آرزو، زیبایی را شکار می کند.

از چه رو خیزد تمنا دم به دم؟    این نوای زندگی را زیر و بم  
مفهوم بیت: چرا آرزو پیوسته سبب تشدید زیر و بم نوای زندگی  
می شود؟ به عبارت دیگر از چه روست که تمنا و آرزو موجب تب و  
تاب، وجد و جهد می شود؟

هرچه باشد خوب و زیبا و جمیل    در بیابان طلب ما را دلیل  
بیابان طلب: وادی طلب؛ یکی از هفت مرحله سیر الی الله.  
طلب: خواستن؛ جستجو کردن. در غزلی می گوید:  
به شاخ زندگی ما، نمی ز تشنه لبی است  
تلاش چشمه‌ی حیوان، دلیل کم طلبی است  
و در ابیاتی دیگر:

بی منزل آرمیدند، پا از طلب کشیدند  
شاید که خاکیان را، در سینه دم نمانده



در طلب کوش و مده دامن امید ز دست  
دولتی هست که یابی سر راهی گاهی  
دلیل: راهنما؛ بلد؛ مرشد؛ پیر. در غزلی می گوید:  
شب تاریک و راه پیچ پیچ و بی یقین راهی  
دلیل کاروان را مشکل اندر مشکل افتاده است

و در غزلی دیگر:

دلیل منزل شوقم، به دامنم آویز

شرر ز آتش نابم، به خاک خویش آمیز

در ارمغان حجاز می گوید:

در آن دریا که او را ساحلی نیست

دلیل عاشقان غیر از دلی نیست

(۱۱۲)

۳۲

نقش او محکم نشیند در دلت    آرزوها آفریند در دلت

مفهوم بیت: زیبایی به شدت در روح اثر می کند و سبب به وجود آمدن آرزو می شود.

۳۳

حسن، خلاق بهار آرزوست    جلوه اش پروردگار آرزوست

سینه شاعر تجلی زار حسن    خیزد از سینای او انوار حسن

تجلی زار: جلوه گاه نور؛ جائی که نور و روشنایی بسیار داشته باشد؛ جائی که در فروغ و روشنی همچون کوه طور به هنگام تجلی نور الهی باشد.

۳۴

از نگاهش خوب گردد، خوبتر    فطرت از افسون او محبوبتر

از نگاهش: به واسطه نگاه شاعر

فطرت: طبیعت

افسون او: سحر کلام شاعر

از دمش بلبل نوا آموخت است    غزه اش رخسار گل افروخت است

دم (در اینجا): صدا؛ آواز؛ آهنگ کلام.



آموخت است: آموخته است  
غازه: سرخاب؛ سرخی.

سوز او اندر دل پروانه‌ها عشق را رنگین ازو افسانه‌ها  
مفهوم بیت: کلام سوزناک شاعر قلب پروانه‌ها را آتش می‌زند و  
داستانهای عشقی را پرشور و رنگارنگ می‌سازد.

بحر و بر پوشیده در آب و گلش صد جهان تازه مضمّر در دلش  
آب و گل: بنا؛ بدن؛ تن؛ نهاد؛ بنیاد. در اینجا: وجود؛ خیره. در غزلی  
می‌گوید:

با دل ما چها کنی، تو که به‌بادی حیات  
مستی شوق می‌دهی آب و گل پیاله را  
و در غزلی دیگر:

عشق اندر جستجو افتاد و آدم حاصل است  
جلوه‌ی او آشکار از پرده‌ی آب و گل است  
در ارمغان حجاز می‌گوید:

مقام عشق و مستی منزل اوست  
چه آتشها که در آب و گل اوست  
(۵۶)

نگهدار آنچه در آب و گل توست  
سرور و سوز و مستی حاصل توست  
(۲۲۰)

نمی‌دانم که احوال تو چون است  
مرا این آب و گل از من خبر کرد  
(۳۳۵)

مُضمَر: پوشیده؛ پنهان.

۳۵۰ در دماغش نادمیده لاله‌ها ناشنیده نغمه‌ها، هم ناله‌ها  
 دماغ: مغز. در اینجا: فکر؛ اندیشه.  
 نادمیده لاله‌ها: لاله‌های نادمیده؛ لاله‌های سربر نیاورده. در اینجا:  
 سخن سوزناک مکتوم. اقبال از کلمه «لاله» در سروده‌هایش به کرات و  
 به مفاهیم مختلف استفاده کرده است. گاهی آن را به‌نشانه انسان  
 دلسوخته و اندوه دل و روح به کار می‌برد:  
 غنچه دل گرفته را، از نفسم گره‌گشای  
 تازه کن از نسیم من، داغ درون لاله را  
 گاهی نیز آن را با کلمه «صحرا» همراه می‌کند که منظورش اسلام  
 است، در چه باید کرد (بیت ۳۶۹) می‌گوید:  
 از دم سسیراب آن امی لقب  
 لاله رست از ریگ صحرای عرب  
 مفهوم بیت: در ذهنش سخنان سوزناک و نغمه‌ها و ناله‌های ناشنیده  
 مکتوم است.

۳۵۱ فکر او با ماه و انجم همنشین زشت را ناآشنا، خوب آفرین  
 مصرع دوم: با زشتی بیگانه است و زیبایی می‌آفریند.

خضر و در ظلمات او آب حیات زنده‌تر از آب چشمش کائنات  
 خضر: ر.ک: ابیات ۱۳۹ و ۲۳۶  
 آب چشم: اشک  
 از (در اینجا): با

ما گران سیریم و خام و ساده‌ایم در ره منزل ز پا افتاده‌ایم  
 گران سیر: آنکه آهسته حرکت کند. خاقانی:  
 دو سنگ است بالا و زیر آسیا را  
 گران سیر زیر و سبک سیر بالا  
 خام: تازه کار؛ مبتدی؛ بی تجربه؛ ناآگاه.  
 منزل: هدف؛ مقصود.

عندلیب او نوا پرداخت است حيله‌ئی از بهر ما انداخت است  
 پرداخت است (در اینجا): پرداخته است. نغمه خواند؛ آواز خواند.  
 حيله انداختن: حيله کردن، حيله به کار بردن. فسونکاری کردن.

۲ تا کشد ما را به فردوس حیات حلقه‌ی کامل شود قوس حیات  
 مفهوم بیت: برای آنکه ما را به زندگانی بهشتی رهنمون شود و دایره  
 حیات را کامل سازد.

کاروانها از درایش گام زن در پی آواز نایش گام زن  
 در: زنگ بزرگ؛ جرس که کاروان با آهنگ آن حرکت می‌کند.

چون نسیمش در ریاض ما وزد نرمک اندر لاله و گل می‌خزد  
 ریاض (جمع روضه): باغ‌ها.

از فریب او خودافزا زندگی خود حساب و ناشکیبا زندگی  
 از فریب او: از فسونکاری شاعر؛ از سحر کلامش.

اهل عالم را صلا برخوان کند  
آتش خود را چو باد ارزان کند  
مصرع اول: عالمیان را بر سفره خود دعوت می‌کند،  
ارزان کردن: کم بها کردن؛ پایین آوردن ارزش چیزی. در همین مثنوی  
(بیت ۴۳۶) می‌گوید:

با یکی مثل هجوم لشکر است  
جان به چشم او ز باد ارزاتر است  
مصرع دوم: سوز درونش را به همه جا سرایت می‌دهد، و در اختیار  
همه می‌گذارد.

۳۶۰      وای قومی کز اجل گیرد برات      شاعرش و ابوسد از ذوق حیات  
برات گرفتن (در اینجا): دل سپردن؛ دل بستن.  
و ابوسیدن: روی گرداندن؛ متنفر گشتن.  
اقبال اندیشه فنا فی الله را که شاعران صوفی مسلک مروج آن بوده‌اند  
مردود می‌شمارد زیرا او معتقد به جاودانگی و استقلال «من» آدمی  
است و کمال آن را در مستحیل شدن در «من عالی» نمی‌داند.  
اقبال با این بیت شروع به انتقاد از شاعرانی می‌کند که عزلت‌گزینی و  
عدم تحرک را ترویج می‌کنند. در چاپ اول مثنوی اسرار خودی پیش از  
این بیت، سی و پنج بیت در ذم حافظ آمده بود که اقبال به دلیل  
مخالفت شدید مردم آنها را در چاپهای بعدی حذف می‌کند و  
به جایشان بخش «در حقیقت شعر و اصلاح ادبیات اسلامی» را  
می‌گذارد. اشعار وی در مذمت حافظ که نشان از تأمل وی در دیوان  
خواجه دارد چنین است:

هوشیار از حافظ صهاگسار  
 جامش از زهر اجل سرمایه‌دار  
 رهن ساقی خرقه پرهیز او  
 می علاج هول رستاخیز او  
 نیست غیر از باده در بازار او  
 از دو جام آشفته شد دستار او  
 چون جرس صد ناله رسوا کشید  
 عیش هم در منزل جانان ندید  
 آن فقیه ملت می خوارگان  
 آن امام امت بیچارگان  
 گوسفند است و نوا آموخت است  
 عشوه و ناز و ادا آموخت است  
 دلربائی‌های او زهر است و بس  
 چشم او غارتگر شهر است و بس  
 از بز یونان زمین زیرک‌تر است  
 پرده عودش حجاب اکبر است  
 بگذر از جامش که در مینای خویش  
 چون مریدان حسن دارد حشیش  
 محفل او در خور ابرار نیست  
 ساغر او قابل احرار نیست  
 بی‌نیاز از محفل حافظ گذر  
 الحذر از گوسفندان الحذر

برای اطلاع بیشتر در این مورد ر. ک: جاویدان اقبال، ج ۲، ص ۲۸۳  
 به بعد. و نیز توضیح بیت ۳۶۷ این مثنوی.

۳۶ خوش نماید زشت را آئینه‌اش در جگر صد نشتر از نوشینه‌اش  
نوشینه: شهد؛ شیرینی.

بوسه‌ی او تازگی از گل برد ذوق پرواز از دل بلبل برد  
سست اعصاب تو از افیون او زندگانی قیمت مضمون او  
مضمون: مفهوم؛ مفاد. در اینجا: شعر  
مفهوم مصرع دوم: مضامین شعرش به قیمت از بین رفتن زندگی است.

۳۶ می‌رباید ذوق رعنائی ز سرو جره شاهین از دم سردش تذرو  
جُره: چست و چالاک. در غزلی می‌گوید:  
جره شاهینی، به مرغان سرا صحبت مگیر  
خیز و بال و پر گشا، پرواز تو کوتاه نیست  
در ارمغان حجاز می‌گوید:

پریدن از سر بامی به بامی  
نبخشد جرّه بازان را مقامی  
(۲۷۵)

قلندر جره باز آسمانها  
به بال او سبک گردد گرانها  
(۳۴۸)

شاهین: انسان آرمانی اقبال کسی است که صفات شاهین نیز در او باشد. او در نامه‌ئی به یکی از دوستانش می‌نویسد: «شاهین از نظر من نمادی است از کسی که تمامی خصوصیات فقر (مناعت طبع) در او مجسم می‌شود. اولاً والامنش و بسیار با متانت است و از صید حیوان دیگری ارتزاق نمی‌کند، ثانیاً زندگی آزادی دارد و از همین رو آشیانه

نمی سازد، ثالثاً بسیار بلندپرواز است. دیگر آنکه تنهائی را دوست دارد و بالاخره اینکه نگاه نافذی دارد.» در غزلی می گوید:

تو ای شاهین! نشیمن در چمن کردی، از آن ترسم  
هوای او به بال تو دهد، پرواز کوتاهی

و در غزلی دیگر:

اگر یک قطره خون داری، اگر مشت پری داری

بیا من با تو آموزم، طریق شاهبازی را

مولوی نیز در یکی از معروفترین غزلهایش می گوید:

باز سپید حضرتم، تیهو چه باشد پیش من

تیهو اگر شوخی کند، چون باز بر تیهو زنم

تذرو: قرقاول؛ تورنگ؛ تیرنگ؛ پرندۀئی شبیه به خروس ولی به غایت خوشرنگ که صیادان علاقه فراوانی به شکار آن دارند. در غزلی می گوید:

تنش از سایه‌ی بال تذروی لرزه می گیرد

چو شاهین زاده‌ئی اندر قفس، با دانه می سازد

۳۶ ماهی و از سینه تا سر آدم است چون بنات آشیان اندر یم است

بنات (جمع بنت): دختران

مصرع دوم: همانند دخترانی که در دریا خانه دارند. این دختران همانهائی هستند که در عربی به آنها بنات البحر و در انگلیسی Sirens گفته می شود. سیرنها ماهیانی بوده اند از سینه تا سر مانند زنان. از این موجودات که بعدها جنبه خدائی یافتند، نخستین بار در منظومه ادیسه یاد شده و تعداد آنها دو تن بوده است، در روایات بعدی به چهار تن رسیدند. افسانه نویسان، آنها را موسیقیدانان ماهری می شناختند.

سیرن‌ها بر اساس قدیم‌ترین افسانه‌ها در یکی از جزایر مدیترانه مقام داشتند و به وسیله ساز و آواز خود، همه دریانوردانی را که از آن حدود می‌گذشتند به سوی خود می‌کشیدند، کشتی‌ها به زحمت به ساحل سنگی این جزیره نزدیک می‌شدند و درهم می‌شکستند، سپس سیرن‌ها سرنشینان بی احتیاط آنها را طعمه خود می‌ساختند. سیرن‌ها نماد فریبکاری هستند زیرا بی آنکه حقیقت واقعی خود را عیان سازند، نیمی از اندام خود را از آب خارج می‌ساختند و دریانوردان را می‌فریفتند.

از نوا بر ناخدا افسون زند      کشتی‌اش در قعر دریا افکند  
نغمه‌هایش از دانت دزد ثبات      مرگ را از سحر او دانی حیات

به عقیده اقبال نمونه برجسته شاعرانی از این دست که سروده‌هایشان استحکام را در شخصیت فرد زائل می‌سازد و فنا شدن را حیات قلمداد می‌کند، شیخ محمود شبستری سراینده گلشن راز است که خلق را به تسلیم و رضا و عزلت و سرسپردن به تقدیر در برابر مغولان وحشی ترغیب می‌کند. از همین رو اقبال مثنوی گلشن راز جدید را می‌سراید که تشویق مردم به مبارزه و ایستادگی در برابر ناملازمات و استعمار غرب است؛ آنچه که اقبال آن را مغول عصر حاضر می‌خواند.

شور و شوقی که اقبال برای اصلاح و تهذیب ادبیات در سر داشت سبب شد تا چنانکه گفته شد به حافظ هم حمله کند و در نخستین چاپ اسرار خودی شعر او را مسموم‌کننده بخواند و درباره‌اش بگوید که:



## مار گلزاری که دارد زهر ناب

صید را اول همی آرد به خواب

این حمله هایشوی ستایشگران خواجه را در مخالفت با اقبال  
برانگیخت، چندانکه مجبور شد در ویرایش دوم اسرار خودی نامش را  
حذف کند. اقبال نیز مانند نیچه و کسروی مخالف هنرهای  
تخديرکننده بود و انتقاد او از حافظ در واقع انتقاد از یک جریان فکری  
بود که حافظ مظهر و نماینده آن به شمار می آمد.

۳ دایه هستی ز جان تو برد لعل عنابی ز کان تو برد

دایه (دای + ه): مانند مادر. (در اینجا) میل؛ علاقه.

دایه هستی: علاقه به زندگی

عنابی: سرخ

چون زیان پیرایه بندد سود را می کند مذموم هر محمود را

پیرایه بستن: آرایش کردن؛ زینت بستن. سعدی:

حریف مجلس ما خود همیشه دل می برد

علی الخصوص که پیرایه‌ئی براو بستند

۲ در یم اندیشه اندازد تو را از عمل بیگانه می سازد تو را

اندیشه (در اینجا): ذهنیات؛ امور نظری.

خسته‌ی ما از کلامش خسته‌تر انجمن از دور جامش خسته‌تر

مصرع اول: شعر چنین شاعری خسته را خسته‌تر می سازد.

جوی برقی نیست در نیسان او یک سراب رنگ و بو بستان او

جوی برق: آذرخشهای پیایی

نیسان (در اینجا): باران نیسان که در ماه نیسان (هفتمین ماه سریان) می بارد.

در ارمغان حجاز می گوید:

اگر خاک تو از جان محرمی نیست

به شاخ تو هم از نیسان نمی نیست

(۳۰۴)

۳۱ حسن او را با صداقت کار نیست در یمش جز گوهر تفدار نیست  
مصرع اول: در زیبائی کلامش صداقت نیست.  
تفدار: معیوب؛ لکه دار.

۳۱ خواب را خوشتر ز بیداری شمرد آتش ما از نفسهایش فسرد  
قلب، مسموم از سرود بلبش خفته ماری زیر انبار گلش  
از خم و مینا و جامش الخدر  
از می آئینه فامش الحذر

ای ز پا افتاده صهبای او صبح تو از مشرق مینای او  
ای دلت از نغمه های سرد جوش زهر قاتل خوردهئی از راه گوش  
سردجوش: افسرده؛ سرد شده؛ بی حس و حال.

ای دلیل انحطاط، انداز تو از نوا افتاد تار ساز تو  
انداز: روش، شیوه. ر.ک: بیت ۶۹

۳۸ آنچنان زار از تناسانی شدی در جهان ننگ مسلمانی شدی

زار: ناتوان؛ ضعیف؛ زیون.  
تناسانی: تن آسانی؛ آسودگی؛ تن پروری؛ تن آسایی.

از رگ گل می توان بستن تو را    از نسیمی می توان خستن تو را  
از (در هر دو مصرع): با  
خستن: مجروح کردن؛ زخمی کردن.

عشق رسواگشته از فریاد تو    زشت رو تسمثالش از بهزاد تو  
فریاد (در اینجا): شیون؛ ناله. در ارمغان حجاز (دوبیتی ۲۵۳) می گوید:  
چه عصر است این که دین فریادی اوست

هزاران بسند در آزادی اوست  
بهزاد: نقاش و مینیاتورساز مشهور اواخر تیموری و اوایل صفوی.  
مقلب به کمال الدین و از مردم هرات بوده است. در میانه سالهای ۸۴۴ تا ۸۵۵ تولد یافت. بهزاد تا اوایل سلطنت شاه طهماسب (۹۳۰ - ۹۸۴) حیات داشته است. اقبال نام بهزاد را مرادف نقاش و صورتگر به کار می برد. در ارمغان حجاز می گوید:

ز روی آدمیت رنگ و نم برد

غلط نقشی که از بهزادی اوست

(۲۵۲)

زرد از آزار تو رخسار او    سردی تو برده سوز از نار او  
خسته جان از خسته جانیهای تو    ناتوان از ناتوانیهای تو  
گریه طفلانه در پیمانه اش    کلفت آهی متاع خانه اش  
کلفت (در اینجا صفت است برای آه): اندوهناک؛ غم انگیز.

مصرع دوم: سرمایه عشق آهی اندوهناک است. عشق آه در بساطش  
نمانده.

سرخوش از دریوزه میخانه‌ها جلوه دزد روزن کاشانه‌ها  
ناخوشی، افسرده‌ئی، آزرده‌ئی از لگدکوب نگهبان مرده‌ئی  
مصرع دوم: به واسطه دزدی زیبایی و جمال از کاشانه‌ها مورد ضرب و  
شتم نگهبانان قرار گرفته و به حال مردن افتاده.

از غمان مانند نی کاهیده‌ئی وز فلک صد شکوه بر لب چیده‌ئی  
غمان: غمها. نظیر سخنان و گناهان. در مسمط معروف «از خواب  
گران خیز» می‌گوید:

ای غنچه خوابیده چو نرگس، نگران خیز

کاشانه‌ی ما رفت به تاراج غمان خیز

در بندگی نامه می‌گوید:

نغمه باید تندرو مانند سیل

تا برد از دل غمان را خیل، خیل

(بیت ۴۹)

لابه و کین جوهر آئینه‌اش ناتوانی همدم دیرینه‌اش  
لابه (در اینجا): تملق و چاپلوسی.  
جوهر: خمیره؛ فطرت.

۳۹ پست‌بخت و زیردست و دون‌نهاد ناسزا و ناامید و نامراد

ناسزا (در اینجا): بی‌ارزش

نامراد: محروم؛ ناکام.

شیونش از جان تو سرمایه برد      لطف خواب از دیده‌ی همسایه برد  
شیون: مویه و گریه و زاری  
سرمایه: (در اینجا) تاب و توان.

وای بر عشقی که نار او فسرد  
در حرم زائید و در بتخانه مرد

فسرد: خاموش شد.

حرم: مسافتی از پیرامون کعبه که صید در آن نارواست. اقبال از این کلمه به عنوان نمادی برای «قلمروی ایمان»، «دنیای اسلام» یا «جامعه‌ی اسلامی» استفاده می‌کند. در نخستین بیت چه باید کرد می‌گوید:

سپاه تازه برانگیزم از ولایت عشق

که در حرم خطری از بغاوت خرد است  
حرم از نظر اقبال مرکز اساسی نیروی فناپذیر و وحدت جامعه اسلامی است. توجه و اخلاص و ارادت به حرم (= مرکز ملی) که در بیت الحرام یا کعبه تجلی می‌یابد یکی از موضوعات دلکش شعر اقبال است. او اهمیت حرم را چنین وصف می‌کند:

جز حرم منزل ندارد کاروان

غیر حق در دل ندارد کاروان

در غزلی می‌گوید:

مهر و مه دیدم، نگاهم برتر از پروین گذشت

ریختم طرح حرم بر کافرستان شما

و در ابیاتی دیگر:

شادم که مزار من در کوی حرم بستند

راهی ز مژه کاوم، از کعبه به بتخانه

✱

نه تو اندر حرم گنجی، نه در بتخانه می آئی

ولیکن سوی مشتاقان، چه مشتاقانه می آئی

✱

جز حرم منزل ندارد کاروان

غیر حق در دل ندارد کاروان

✱

در ارمغان حجاز می گوید:

متاع شیخ اساطیر کهن بود

حدیث او همه تخمین و ظن بود

هنوز اسلام او ز نار دارد

حرم چون دیر بود، او برهمن بود

(۸۶)

چو موج از بحر خود بالیده‌ام من

به خود مثل گهر پیچیده‌ام من

از آن نمرود با من سرگران است

به تعمیر حرم کوشیده‌ام من

(۱۶۴)

نصیبی بردم از تاب و تب او

شبنم مانند روز از کوکب او

غزالی در بیابان حرم بین

که ریزد خنده شیر از لب او

(۱۹۵)

در چه باید کرد در حرم زائیده شدن را مرادف مسلمان زاده بودن به کار می برد:

در حرم زاد و کلیسا را مرید

پرده‌ی ناموس ما را بردرید

(بیت ۳۳۹)

۳ ای میان کیسه‌ات نقد سخن بر عیار زندگی او را بزن

عیار: سنگ محک. در غزلی می گوید:

ندانم اینکه نگاهش چه دید در خاکم

نفس نفس به عیار زمانه سود مرا

مفهوم بیت: کسی که استعداد شاعری دارد باید آن را با زندگی

هماهنگ سازد. در چه باید کرد خطاب به اعراب می گوید:

مرد صحرا! پخته تر کن خام را

بر عیار خود بزن ایام را

(بیت ۴۰۳)

فکر روشن بین عمل را رهبر است چون درخش برق پیش از تندر است

۳۱ فکر صالح در ادب می بایدت رجعتی سوی عرب می بایدت

ادب: ادبیات

عرب: در اینجا مقصود افکار و ادب اسلامی است.

دل به سلمای عرب باید سپرد تا دمد صبح حجاز از شام گردد  
سلمی (سلمی): نام معشوقه‌ئی نظیر «لیلی» که نماد عشق است. زنی  
معشوقه در عرب و حجاز که گویا بربط هم خوب می‌نواخته. نام وی  
مجازاً برای هر معشوقی به کار می‌رود. اقبال در رموز بی‌خودی نیز نام او  
را می‌آورد:

ای بصیری را ردا بخشیده‌ئی

بربط سلمی مرا بخشیده‌ئی

در غزلی می‌گوید.

توره‌شناس نه‌ئی وز مقام بی‌خبری

چه نغمه‌ئی است که در بربط سلمی نیست

حافظ:

گر به سر منزل سلمی رسی ای باد صبا

چشم دارم که سلامی برسانی ز منش

✱

قاصد منزل سلمی که سلامت بادش

چه شود گر به سلامی دل ما شاد کند

مقصود از مصرع اول این است که باید به مضامین شعر عرب رو کرد.  
قصاید عربی معمولاً با تشبیب آغاز می‌شوند و شاعر از محبوبی یاد  
می‌کند که نامش غالباً سلمی است. در اینجا مقصود از «سلمای  
عرب» قرآن و اهدافی است که اسلام بدان چشم دارد.

مصرع دوم: تلمیحی است به سخن شیخ حسام‌الحق ضیاءالدین:  
«امسیتُ کردیاً واصبحتُ عربیاً». می‌گویند او مردی عامی بود که  
به نزد جمعی از عالمان در آمد و تقاضا کرد تا از اسرار تصوف آگاهی  
سازند. آنان به وی گفتند که باید ریسمانی بردارد و یک سر آن را



به سقف خانه اش ببندد و سر دیگر را به پاهایش، طوری که واژگون آویزان شود. سپس هرچه قدر می تواند در این حالت بماند و کلماتی نامفهوم و بی معنا را که به وی آموخته بودند تکرار کند. مرد بیچاره که تصور نمی کرد مورد استهزاء قرار گرفته دستوراتشان را اجراء کرد و تمام شب را واژگون به تکرار کلماتی بی معنا گذراند. ولی خدا به عوض پاداش این ایمان و اخلاص را به وی داد و انوار الهی در قلبش تابیدن گرفت طوری که یکی از اولیاء شد و به بحثهای عالمانه در مورد غامض ترین مسائل الهیات عارفانه می پرداخت. او پس از این واقعه پیوسته می گفت: «شب کرد بودم، صبح عرب شدم.» اقبال در چه باید کرد نیز اشاره ئی به این موضوع دارد:

ای که دادی کرد را سوز عرب

بنده ی خود را حضور خود طلب

(بیت ۵۲۵)

۳۹ از چمن زار عجم گل چیده ئی      نوبهار هند و ایران دیده ئی  
اندکی از گرمی صحرا بخور      باده ی دیرینه از خرما بخور  
سر یکی اندر بر گرمش بده      تن دمی با صرصر گرمش بده  
یکی: یکبار

بر: آغوش، سینه.

بده (در اینجا): بگذار؛ بسیار.

با (در اینجا): به. در همین مثنوی (بیت ۵۵۱) می گوید:

با من آموز ای شه گردون مکان

زندگی کردن میان دشمنان

صرصر: باد تند و سخت. در غزلی می گوید:

می‌تپد از سوز من، خون رگ کائنات

من به‌دو صرصرم، من به‌غوتندرم

۴۰ مدتی غلتیده‌ئی اندر حریر خو، به‌کرباس حریری هم بگیر

قرنها بر لاله پا کوبیده‌ئی عارض از شب‌نم چو گل شوئیده‌ئی

لاله: ر. ک: بیت ۳۵۰

پا کوبیده‌ئی: پای کوبی کرده‌ئی؛ رقصیده‌ئی

خویش را بر ریگ سوزان هم بزن غوطه اندر چشمه‌ی زمزم بزن

زمزم: ر. ک: بیت ۳۸

مثل بلبل ذوق شیون تاکجا در چمنزاران نشیمن تاکجا

ذوق شیون: علاقه به نالیدن.

ای هما از یمن دامت ارجمند آشیانی ساز برکوه بلند

مصرع اول: ای آنکه اگر همای سعادت بخش به دامت بیفتد، افتخاری

برایش خواهد بود.

۴۰۱ آشیانی برق و تند در بری از کُنام جَرّه‌بازان برتری

جره‌باز: ر. ک: بیت ۳۶۴

تا شوی در خورد پیکار حیات

جسم و جانت سوزد از نار حیات

اقبال در ابیات اخیر متذکر می‌گردد که اگر مسلمانان ارتباط خود را با

حقایق و ارزشهای اسلامی قطع کنند به فساد اجتماعی و اخلاقی  
کشانده خواهند شد. بنابراین او از رجعت به زیان و ادب عرب  
جانبداری می کند و مخالفت خود را با اشعار صوفیانه شاعران هند و  
ایران که ذهن مسلمانان را تخدیر می کند، نشان می دهد.

در بیان اینکه تربیت خودی را سه مراحل ((مرحله)) است. مرحله اول را اطاعت و مرحله دوم را ضبط نفس و مرحله سوم را نیابت الهی نامیده‌اند.

## مرحله اول، اطاعت

۴۰۱ خدمت و محنت شعار اشتر است صبر و استقلال کار اشتر است  
اقبال در این بخش از مثنوی تکامل معنوی انسان را در سه مرحله بیان می‌دارد که مرحله اول آن «اطاعت» است. او بشر را در این مرحله به شتر تشبیه می‌کند که خصیصه‌اش خدمت کردن و اطاعت کردن و محنت کشیدن است و شیوه‌اش صبوری و بردباری. منظور اقبال از «اطاعت» بندگی صحیح در برابر حق است و این چیزی است که اختیار و استقلال از آن پدید می‌آید. در چه باید کرد (بیت ۲۲۰) نیز از همین تمثیل استفاده می‌کند و در وصف انسان آزاده یا به تعبیر وی «مرد حر» می‌گوید:

مرد حر، از لا اله روشن ضمیر

می‌نگردد بنده‌ی سلطان و میر

مرد حر چون اشتران باری برد

مرد حر باری برد، خاری خورد

## پای خود را آنچنان محکم نهد

نبض ره از سوز او برمی جهد

این تمثیل مستقیماً مأخوذ از فکر نیچه است. نیچه نیز سیر تکاملی انسان آرمانی خود را در سه مرحله طبقه‌بندی می‌کند و می‌گوید روح از سه مرحله می‌گذرد، یا به عبارت دیگر در سیر رو به بالایش سه مرحله پی در پی را تحمل می‌کند. در مرحله اول شتر می‌شود، در مرحله دوم شیر، و در مرحله سوم کودک. در مرحله‌ئی که روح شتر می‌شود با بردباری و شکیبائی فراوان بار واجبات، فرائض و منهیات را تحمل می‌کند و بردوش می‌کشد. روح با انجام دستورات و تحمل اجبارها به مرحله‌ی اختیار و تصمیم‌گیری می‌رسد و این زمانی است که پای به مرحله دوم می‌گذارد. او در چنین گفت زرتشت می‌گوید: «... بارهای سنگین بی‌شماری برای روح موجود است، همان روح نیرومندی که قادر به تحمل بار می‌باشد و به همین سبب قابل احترام است، قوت او بارهای سنگین و سنگین‌تری را دائماً طلب می‌کند. و روح بارکش می‌پرسد چه چیز سنگین است؟ و همچنانی که به سان شتر به زانو در می‌آید مایل است که براو بارهای سنگین نهند. این روح بارکش می‌پرسد ای قهرمانان بگوئید چه باری سنگین‌تر است تا من آن را بردوش کشم و از نیرومندی خویش دلشاد شوم. آیا سنگین‌ترین بار این است که خود را پست کند تا عزت نفس خود را جریحه‌دار سازد؟ یا سفاهت خود را به معرض نمایش درآورد تا عقل خویش را به سخره گیرد؟

یا چون به مقصود خود دسترسی یافت آن را رها سازد؟ یا از کوه‌های رفیع بالا رود تا اغواکننده را محک زند؟

یا با بلوط و سبوس دانش تغذیه کند و به خاطر حقیقت روح خود را

گرسنه نگاه دارد؟ یا در حین ناخوشی و بلا، تسلی دهندگان را جواب گوید و در عوض با مردم کر طرح دوستی ریزد تا خواسته‌های او را نشنوند؟

یا کسانی را که از او نفرت دارند دوست بدارد و دست خود را به سوی غولی که قصد ترساندن وی را دارد دراز کند؟

تمام این بارهای سنگین را روح باربر تحمل می‌کند و بردوش می‌کشد و همچنان که شتر باردار شتابان راه صحرا در پیش می‌گیرد، روح نیز به سمت صحرای خود می‌شتابد. ولی در آرامش صحرا دومین استحاله صورت می‌پذیرد و در آنجا روح به صورت شیری در می‌آید...»

اقبال از سه مرحله‌ئی که نیچه به آن اشاره می‌کند، تنها مرحله مربوط به شتر را از فکر او اخذ می‌کند ولی دو مورد دیگر مقتبس از ادبیات اسلامی است.

قرآن نیز خلقت شتر را مورد توجه قرار داده و آن را به مسلمانان گوشزد کرده است: أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ «چرا شتر را نمی‌نگرند که چسان آفریده شده» (غاشیه: ۱۷). علاوه بر این، شتر در اندیشه و فرهنگ اسلامی نمادی ملی است.

۴۰۸ گام او در راه کم غوغاستی کاروان را زورق صحراستی  
کم غوغا: بی صدا. حرف یاء در آخر دو مصرع فوق «یاء استمرار» و  
به معنای «می» است.  
کم غوغاستی: کم غوغا می‌باشد.

نقش پایش قسمت هر بیشه‌ئی کم‌خور و کم‌خواب و محنت پیشه‌ئی

مصرع اول: جای پایش در هر بیشه‌ئی هست.

۴ مست زیر بار حمل می‌رود پای کوبان سوی منزل می‌رود  
مست: سرخوش؛ مشتاقانه؛ شادمانه.  
حمل: کجاوه؛ هودج. ر. ک: بیت ۶۳

سرخوش از کیفیت رفتار خویش در سفر صابرتر از اسوار خویش  
اسوار: سوار. جمع آن اسواران می‌شود که در ایران باستان لقب مردان  
دلیر و آزاده بوده.

تو هم از بار فرائض سرمتاب برخورداری از «عنده حُسنِ اِمّاب»  
فرائض (جمع فريضة): واجبات دینی.  
عِنْدَهُ حُسنُ الْمآبِ: سرانجام نیک نزد اوست. تلمیحی است به آیه ۱۴  
آل عمران: «زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ  
الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْخَرْبِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلِلَّهِ  
عِنْدَهُ حُسنُ الْمآبِ (دوست داشتن خواستنی‌ها، از زنان و فرزندان و  
بسته‌های فراهم شده طلا و نقره و اسبان داغدار و رمه و کشتزارها در  
نظر مردم دلفریب آمده، [ولی] اینها کالای ناچیز زندگانی این جهان  
است و سرانجام نیک نزد خداست)

در آیه ۲۹ سوره رعد نیز همین اصطلاح آمده است: الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا  
الصَّالِحَاتِ طُوبَى لَهُمْ وَحُسْنُ مَآبٍ (کسانی که ایمان آوردند و کارهای نیک  
و شایسته کردند، خوشی و سرانجام نیک نصیبشان خواهد شد).

۴ در اطاعت کوش ای غفلت شعار می‌شود از جبر پیدا اختیار

جبر و اختیار از مسائل مهمی است که از دیرباز مورد بحث گروههای مختلف مذهبی، فلسفی و کلامی بوده، به طوری که منشأ اختلاف فرق اسلامی شده است. فی المثل معتزله معتقد به اختیارند و اشاعره اعتقاد به جبر دارند. ولی شیعه معتقد است به اینکه انسان در محدوده‌ی جبر، مختار است. از امام جعفر (ع) نقل است که: لاجبر و لاتفویض بل امر بین الامرین (فقیل هل بینهما منزلة قال علیه السلام اوسع مما بین السماء و الارض.) اقبال معتقد به نظر سوم است. قیاس کنید با این ابیات از دفتر پنجم مثنوی:

اختیاری هست ما را بی گمان

حس را منکر نتانی شد عیان

سنگ را هرگز نگوید کس بیا

از کلوخی کس کجا جوید وفا

آدمی را کس نگوید هین بپر

یا بیا ای کور تو در من نگر

کس نگوید سنگ را دیر آمدی

یا که چو با تو چرا بر من زدی

این چنین واجستها مجبور را

کس بگوید یا زند معذور را

امر و نهی و خشم و تشریف و عتیب

نیست جز مختار را ای پاک جیب

اختیار اندر درونت ساکنست

تا ندید او یوسفی، کف را نخست

(بیت ۲۹۶۸ به بعد)

پروفسور حسین برنی اقبال شناس پاکستان در رساله‌ئی تحت عنوان



نقش اقبال در ادب پارسی - هندی می نویسد: در شعر اقبال مضمون جبر و اختیار از اعتباری فوق العاده برخوردار است. او این موضوع را با توجه به آیات قرآنی مورد بررسی قرار می دهد و نتیجه می گیرد که قرآن انسان را به میزانی وسیع مسئول رفتارش می شناسد.

در اشعار اقبال تاکید بر این است که انسان در تعیین سرنوشت خویش کاملاً مختار است و برای آنکه تمام توانائی ها و استعداد های خود را بشناسد و از قوه به فعل در آورد باید خود را بسازد، اهل عمل باشد و با سخت کوشی هدفی مشخص را دنبال کند. به عقیده وی «خیر، ناشی از جبر نیست، بلکه تسلیم شدن به کمال اخلاقی از روی اختیار است. خیر، منبعث از همکاری و مشارکت ارادی خود های آزاد است. از موجودی که همه اعمالش از پیش مشخص و مقدر شده، خیر سر نمی زند. بنابراین شرط لازم برای خیر، داشتن اختیار است.» این تفکر مغایر نظر شاعران بزرگ متصوف است که مبلغ قدری مسلکی و تسلیم و رضا بودند. به عقیده اقبال همین شیوه تفکر است که سرزندگی و پویائی ملل شرق را اندک اندک از بین برد و آنان را اسیر غرب ساخت:

خدا آن ملتی را سروری داد

که تقدیرش به دست خویش بنوشت

او می گوید در حالی که اقوام شرق بی چون و چرا به تقدیر اعتقاد دارند، غربیان به اراده آزاد معتقدند؛ ولی خرد اقتضاء می کند که طریق میانی انتخاب شود. اقبال در یکی از دوبیتی های خود اشاره به دیدارش با کشیش کاتولیک کهنسالی در رم دارد که همین موضوع را مطرح می سازد:

به رومما گفت با من راهبی پیر  
 که دارم نکته‌ئی از من فراگیر  
 کند هر قوم پیدا مرگ خود را  
 تو را تقدیر و ما را کشت تدبیر  
 در گلشن راز جدید (بیت ۲۰۸) می‌گوید:  
 چنین فرموده سلطان بدر است  
 که ایمان در میان جبر و قدر است  
 اقبال مضمون بیت مورد بحث را در گلشن راز جدید (بیت ۲۱۲) در  
 مورد میزان اختیار خودی بدین گونه بیان داشته:  
 شبیخون بر جهان کیف و کم زد  
 ز مجبوری به مختاری قدم زد  
 اقبال نیز مانند برگسون بر این عقیده است که جبر مربوط به تن و عقل  
 است، ولی در مورد روح چنین نیست و انسان از این حیث آزاد و  
 مختار است. تا آن زمانی که آدمی به تعبیر اقبال در سطح «خود فاعل»  
 efficient self باقی می‌ماند دستخوش علیت مکانیکی است، ولی  
 همین که خود شناسا یا خود مدرک appreciative self به فعالیت در  
 می‌آید، آدمی کاملاً آزادی دارد.

ناکس از فرمان‌پذیری کس شود    آتش ار باشد ز طغیان خس شود  
 ناکس: فرومایه؛ پست؛ بی‌ارزش.  
 طغیان: نافرمانی؛ سرپیچی؛ سرکشی.  
 خس شود (در اینجا): خاکستر شود.

هر که تسخیر مه و پروین کند    خویش را زنجیری آئین کند

مفهوم بیت: هرکس آسمان را تسخیر کند خود را در قالب شریعت جای داده است. همان طور که:

باد را زندان گل خوشبو کند    قید بو را نافه‌ی آهو کند  
مصرع دوم: نافه‌ی آهو بو را در خود حبس می‌کند.

می‌زند اختر سوی منزل قدم    پیش آئینی سر تسلیم خم  
مفهوم بیت: ستاره هم براساس قانونی که تسلیم آنست به‌سوی هدف خود می‌رود.

سبزه بردین نمو روئیده است    پایمال از ترک آن گردیده است  
سبزه (در اینجا): گیاه  
بردین نمو: براساس قانون رشد  
مصرع دوم: که اگر از این قانون اطاعت نکند قد نمی‌افرازد و لگدمال می‌شود.

لاله پیهم سوختن قانون او    برجهد اندر رگ او خون او  
پیهم سوختن: بی‌وقفه سوختن  
مصرع دوم: از این روست که در رگش خون جریان دارد. به عبارت دیگر حیاتش در بی‌وقفه سوختن است.

۴۲    قطره‌ها دریاست از آئین وصل    ذره‌ها صحراست از آئین وصل  
مفهوم بیت: براساس قانون وحدت است که قطرات تبدیل به دریا و ذرات شن بدل به صحرا می‌شوند.

باطن هر شیء ز آئینی قوی    تو چرا غافل از این سامان روی  
غافل رفتن (در اینجا): بی توجه گذشتن.  
سامان: نظام؛ نظم و ترتیب.

باز ای آزاد، دستور قدیم    زینت پاکن همان زنجیر سیم  
دستور قدیم: شریعت اسلام  
مفهوم بیت: ای آنکه خود را از قوانین اسلام رها کرده‌ای بار دیگر  
زنجیر سیمین آن را به پای خود ببند.

شکوه سنج سختی آئین مشو  
از حدود مصطفی بیرون مرو  
شکوه سنج: شکایت‌کننده؛ گله‌مند. در غزلی می‌گوید:  
برق سینا، شکوه سنج از بی‌زبانیهای شوق  
هیچکس در وادی ایمن تقاضائی نداشت

## مرحله دوم، ضبط نفس

نفس تو مثل شتر خودپرور است    خودپرست و خودسوار و خودسرست  
خودپرور (در اینجا): کسی که به خود توجه داشته باشد  
خودسوار: خودسر؛ خودرأی.

برصف هندوی آهم چون زند  
ترک گردون خودسواری بیش نیست  
«طالب آملی»

۴۱      مرد شو آور زمام او به کف      تا شوی گوهر اگر باشی خزف  
 هر که برخود نیست فرمانش روان      می شود فرمانپذیر از دیگران  
 طرح تعمیر تو از گل ریختند      با محبت خوف را آمیختند  
 خوف دنیا، خوف عقبی، خوف جان      خوف آلام زمین و آسمان  
 حب مال و دولت و حب وطن      حب خویش و اقربا و حب زن  
 دولت (در اینجا): قدرت  
 خویش (در اینجا): نفس؛ خود

۴۲      امتزاج ماء و طین تن پرور است      کشته‌ی فحشاء، هلاک منکر است  
 ماء و طین: آب و خاک  
 تن پرور است: تن را می پروراند  
 در همین مثنوی می گوید:  
 تا کجا خود را شماری ماء و طین  
 از گل خود شعله‌ی طور آفرین  
 (بیت ۵۵۷)

۴۳      تا عصای لا اله داری به دست      هر طلسم خوف را خواهی شکست  
 عصای لا اله: عصای توحید  
 این بیت تلمیحی است به عصای موسی. در چه باید کرد در وصف  
 انسانهای آزاده می گوید:  
 مرد حرّ، محکم ز ورد لاتخف  
 ما به میدان، سر به جیب، او سر به کف  
 مرد حرّ از لا اله روشن ضمیر  
 می نگردد بنده‌ی سلطان و میر  
 (ابیات ۲۱۸ و ۲۱۹)

۴۱

هر که حق باشد چو جان اندر تنش خم نگردد پیش باطل گردنش  
 خوف را در سینه‌ی او راه نیست خاطرش مرعوب غیرالله نیست  
 تلمیحی است به آیه ۱۱۲ سوره بقره: «بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ  
 فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (آری، هر کس روی  
 خود را به خدا کند و نیکوکار باشد، مزد او نزد پروردگار اوست، و نه  
 بیمی بر آنهاست و نه اندوهگین شوند.) در چه باید کرد می‌گوید:  
 تانہ رمز لا اله آید بہ دست

بند غیر الله را نتوان شکست

(۱۱۵)

پیش غیر الله لا گفتن، حیات

تازہ از ہنگامہ او کائنات

(۱۱۸)

۴۲

هر که در اقلیم لا آباد شد فارغ از بند زن و اولاد شد  
 آباد شد (در اینجا): مقیم شد.

قیاس کنید با این بیت از خواجه عبدالله انصاری عارف قرن پنجم:  
 آن کس که تو را شناخت جان را چه کند

فرزند و عیال و خانمان را چه کند

۴۳

می‌کند از ماسوی قطع نظر می‌نهد ساطور بر حلق پسر

مصرع دوم: اشاره به تصمیم حضرت ابراهیم برای قربانی کردن پسرش  
 اسمعیل در راه خدا. برای اطلاع از تاریخ قربانی در ادیان مختلف ر.  
 ک: خدایان و آدمیان. تألیف هنری بمفورد پارکز، ترجمه م. ب. ماکان.  
 فهرست نامها و موضوعات، ذیل «آئینهای قربانی».

با یکی مثل هجوم لشکر است    جان به چشم او ز باد ارزانتر است  
مفهوم بیت: گرچه یک نفر است ولی به هنگام حمله مانند یک لشکر  
است و جان برای او از باد بی ارزش تر است.  
از باد ارزانتر بودن: بسیار بی ارزش بودن. ر.ک: بیت ۳۵۹

لا اله باشد صدف، گوهر نماز    قلب مسلم را، حج اصغر نماز  
حج اصغر: حج عمره در مقابل حج اکبر که حج تمتع است.  
مصرع دوم: نماز برای مسلمان همانند حج اصغر است.

در کف مسلم مثال خنجر است    قاتل فحشاء و بغی و منکر است  
بغی: ظلم؛ ستم.  
مصرع دوم: تلمیحی است به آیه ۴۵ سوره عنکبوت: و أَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ  
الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ.  
مفهوم بیت: نماز مانند خنجری است در دست مسلمان که معصیت،  
ستم و زشتکاری را از میان می برد.

روزه بر جوع و عطش شبخون زند    خیبر تن پروری را بشکنند  
مومنان را فطرت افروز است حج    هجرت آموز و وطن سوزست حج    ۴۴  
هجرت (در اصطلاح اسلامی): ترک جایی که در آن نشانی از مسلمانی  
نیست.

مفهوم بیت: حج، مومنان را روشن ضمیر می سازد، هجرت را به آنان  
می آموزاند و پای بندی به خاک را از میان می برد.

حُب دولت را فنا سازد زکوة هم مساوات آشنا سازد زکوة

دولت: ثروت

دل ز حَتَّى تُنْفِقُوا محکم کند زر فزاید الفت زر کم کند  
حَتَّى تُنْفِقُوا: مگر انفاق کنید. اشاره است به آیه ۹۲ آل عمران: «لَنْ  
تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ وَ مَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ» (هرگز  
به نیکی دست نیابید مگر آنچه دوست دارید انفاق کنید، و هرچه  
انفاق کنید خدا به آن داناست.)

این همه اسباب استحکام توست پخته‌ی محکم اگر اسلام توست  
مصرع دوم: اگر اسلام تو محکم باشد شکست ناپذیر خواهی شد.

اهل قوت شو ز ورد «یا قوی»

تا سوار اشتر خاکی شوی

مصرع دوم: تا بر هوا جس جسمانی غلبه کنی.

۴

## مرحله سوم، نیابت الهی

گر شتربانی جهانبانی کنی زیب سرتاج سلیمانی کنی  
اقبال در این مرحله درباره انسان کامل سخن می‌گوید و اظهار می‌دارد  
که هر انسانی بالقوه جهان اصغر است که اگر کمال روحانی بیابد  
دارای تمام صفات الهی می‌گردد و مانند یک ولی یا پیامبر مرد خدا  
می‌شود و نایب و خلیفه او بر زمین.



حسین برنی راجع به دیدگاه اقبال در خصوص انسان کامل می نویسد:

نقش منحصر به فرد اقبال در شعر فارسی و فراتر از آن در شعر مشرق زمین به سبب مفهومی است که از انسان کامل ارائه می دهد. به نظر وی صفت مشخصه چنین انسانی در ژرفای ایمان مذهبی اش، در شجاعت و استحکامش، در پویائی و تلاشش، در استغناء و در حرمتی است که برای خویشتن خویش قائل است.

ابر انسان اقبال یا زیرمرد او این صفات را از خداوند کسب می کند. او اصولاً مرد عمل است و به قول اقبال «مستی کردار» و «مستی اندیشه» دارد. برخی را عقیده بر این است که اقبال در تصویری که از انسان کامل داشته، ملهم از اندیشه نیچه در مورد زیرمرد بوده، ولی اقبال معیارهای انسان کامل خود را از قرآن اخذ کرده که انسان کامل را جانشین خدا بر زمین می داند. او در نامه ئی به تاریخ ۲۴ ژانویه ۱۹۲۱ به پروفیسور نیکلسون می نویسد: «آنکه انسان کاملی را که در تصور دارم در قالب تنگ ابرمرد نیچه می ریزند، به درستی نظر مرا درباره انسان کامل در نیافته اند. انسان کامل من بر مبنای اعتقادات عرفانی است. بیست سال پیش یعنی مدتها قبل از آنکه کلامی از نیچه شنیده باشم، در اندیشه ام شکل گرفت» و در جای دیگر می نویسد: «در نظر نیچه، ابرمرد مفهومی صد در صد مادی دارد... ابرمرد نیچه موجودی کاملاً مادی است... ابرمرد محصولی زیستشناختی است، حال آنکه انسان کامل در اسلام محصول نیروهای اخلاقی و روحانی است.»

مُلک لایبلی: پادشاهی که نابود نشود. تلمیحی است به آیه ۱۲۰ سوره طه «فَوَسَّسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَ مُلْكٍ لَّيْلِي» (پس شیطان او را وسوسه کرد، گفت: ای آدم، آیا تو را به درخت جاودانی و پادشاهی که کهنه و نابود نشود راه بنمایم؟)

نایب حق در جهان بودن خوش است    بر عناصر حکمران بودن خوش است  
نایب حق همچو جان عالم است    هستی او ظلّ اسم اعظم است  
ظلّ: سایه

اسم اعظم: بزرگترین نام؛ الله.

مصرع دوم: اشارتی است به این روایت که: «السُّلْطَانُ الْعَادِلُ ظِلُّ اللَّهِ فِي الْأَرْضِ»

۴۵۰    از رموز جزء و کل آگه بود    در جهان قائم به امرالله بود  
کل: چیزی که از تعدادی جزء ترکیب شده باشد. در اصطلاح صوفیه منظور ذات خداست.  
مصرع دوم: فرمان خدا را در جهان به اجراء در می آورد.

خیمه چون در وسعت عالم زند    این بساط کهنه را برهم زند  
فطرتش معمور و می خواهد نمود    عالمی دیگر بیارد در وجود  
معمور: نیک آراسته  
می خواهد نمود: طالب اظهار وجود است. ذوق تجلی دارد. در غزلی می گوید:

من از کار آفرین داغم که با این ذوق پیدایی

ز ما پوشیده دارد، شیوه های کارسازی را

صد جهان مثل جهان جزء و کل    روید از کشت خیال او چو گل  
مصرع دوم: حاصل اندیشه انسان کامل است. اقبال کلمه «خیال» را  
غالباً به معنای اندیشه به کار می برد. در این مورد ر.ک: بیت ۱۵۲

پخته سازد فطرت هر خام را    از حرم بیرون کند اصنام را  
حرم: ر.ک: بیت ۳۹۲

۴۶    نغمه‌زا تار دل از مضراب او    بهر حق بیداری او، خواب او  
شیب را آموزد آهنگ شباب    می دهد هر چیز را رنگ شباب  
شیب: پیری؛ سالخوردگی.

نوع انسان را بشیر و هم نذیر    هم سپاهی، هم سپهگر، هم امیر  
بشیر: مرده دهنده؛ بشارت دهنده. مقابل نذیر.  
نذیر: بیم دهنده؛ ترساننده. پیامبر هم بشیر بود و هم نذیر.  
سپهگر: سپهسالار

۴۶    مدعای عِلْمِ الْأَسْمَاسِ    سر شَبَّاحِ الذِّی اسْرَاسِی  
مصرع اول: تلمیحی است به آیه ۳۱ سوره بقره: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ»  
(و [خدا] همه نامها را به آدم آموخت). در مثنوی چه باید کرد می گوید:  
علم اشیاء خاک ما را کیمیاست  
آه! در افرنگ تأثیرش جداست

در همین مثنوی می گوید:  
علم اسماء اعتبار آدم است  
حکمت اشیاء حصار آدم است

در پیام مشرق می‌گوید:

علم اشیاء علم الاسماستی

هم عصا و هم ید بیضاستی

در سوره بقره آیات ۳۰ تا ۳۳ آمده است که: «و چون پروردگارت به فرشتگان گفت: من در زمین جانشینی پدید می‌کنم. گفتند: در آنجا مخلوقی پدید می‌کنی که تباهی کند و خونها بریزد! و ما تو را به پاکی می‌ستائیم و تو را تقدیس گویانیم. گفت: من چیزی می‌دانم که شما نمی‌دانید و خدا همه نامها را به آدم بیاموخت. پس از آن، چیزها را بر فرشتگان عرضه کرد و گفت اگر راست می‌گوئید مرا از نام اینها خبر دهید. گفتند: تو را تنزیه می‌کنیم دانشی جز آنچه به ما آموخته‌ئی نداریم که دانای فرزانه توئی. گفت: ای آدم فرشتگان را از نام چیزها آگاه کن و چون از نام آنها آگاهشان کرد گفت: مگر به شما نگفتم که من نهفته آسمانها و زمین را می‌دانم و آنچه را آشکار کردید و آنچه را نهان می‌دانستید می‌دانم.»

اقبال در نخستین فصل کتاب بازسازی اندیشه پس از ذکر این آیات می‌گوید «اشارات این آیات آن است که استعداد نامیدن اشیاء به بشر اعطاء شده است. یعنی می‌تواند از آنها صورت عقلی و مفهوم بسازد، تشکیل مفاهیم صورتهای عقلی از اشیاء معنائی جز مسخره کردن آنها ندارد. بنابراین خصوصیت علم و معرفت بشر از اشیاء مفهومی و تصویری است و با سلاح همین معرفت تصویری است که بشر به جنبه‌ی قابل رؤیت حقیقت تقرب می‌جوید.

مصرع دوم: تلمیحی است به نخستین آیه سوره اسراء: «سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنَ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» (پاک است آنکه بنده خود را شبی از

مسجد الحرام به مسجد الاقصی که پیرامون آن را برکت داده‌ایم برد، تا برخی از نشانه‌های خویش را به او بنماییم، همانا اوست شنوا و بینا. حرف یاء در آخر هر دو مصرع نشانه استمرار است.

از عصا دست سفیدش محکم است      قدرت کامل به علمش توأم است  
دست سفید: ید بیضا: یکی از معجزات موسی که دست خود به زیر بغل می‌برد و چون بیرون می‌آورد «به‌دیده‌ی بینندگان سفید می‌نمود». اعراف ۱۰۸ و نیز رجوع کنید به سوره شعراء آیه ۳۳ و سفر خروج باب چهارم آیه ۶: «و خداوند دیگر باره وی را گفت دست خود را در گریبان خود بگذار، چون دست به گریبان خود برد و آن را بیرون آورد اینک دست او مثل برف مبروص شد.»  
مصرع اول: دست سفید او با عصا قدرت یافته

۴      چون عنان گیرد به دست آن شهسوار      تیزتر گردد سمند روزگار  
خشک سازد هیبت او نیل را      می‌برد از مصر اسرائیل را  
اسرائیل: بنی اسرائیل

در این بیت به دو واقعه مهم در تاریخ بنی اسرائیل اشاره شده است. براساس قاموس کتاب مقدس یهودیان پس از خروج از مصر به جایی رسیدند که نیل به بحر احمر می‌ریخت در اینجا باد شدیدی آب دریا را شکافت طوری که اسرائیلیان از بستر رود گذشتند و به خشکی رسیدند و مصریان که در تعقیب ایشان بودند به واسطه برگشتن آبها غرق شدند. مقصود اقبال این است که انسان آرمانی او دارای خصایصی پیامبرانه است موانع را، هرچند عظیم، از پیش پای برمی‌دارد، قدرت رهبری دارد و منجی هموعان خویش است.

در گلشن راز جدید نیز به این رویداد معروف تاریخ بنی اسرائیل، زمانی که سپاه فرعون برای کشتن آنان به تعقیبشان پرداختند و موسی چوبدستش را به درون رودخانه‌ئی که در برابرشان بود انداخت و آن را دو قسمت کرد و معبری برای عبور بنی اسرائیل پدید آورد، اشاره می‌کند:

همین دریا، همین چوب کلیم است

که از وی سینه دریا دو نیم است

(۴۱)

در سوره طه آیات ۷۶ و ۷۷ آمده است که: «و به موسی وحی کردیم... راه ببر و برای آنها در دریا راهی خشک بجوی... فرعون با سپاهیان‌ش از پی ایشان شد و از فرو گرفتن دریا به فرعونیان همان رسید که رسید.» در سوره بقره آیه ۵۰ نیز به این واقعه اشاره شده است: «وَ إِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ الْبَحْرَ فَأَنْجَيْنَاكُمْ وَ أَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَ أَنْتُمْ تَنْظُرُونَ (و هنگامی که دریا را برای شما شکافتیم پس شما را رهانیدیم و فرعونیان را غرق کردیم و شما می‌نگریستید.) اقبال در دیگر سروده‌های خود نیز از این تمثیل استفاده کرده است. از جمله در مثنوی چه باید کرد:

پیش فرعونان بگو حرف کلیم

تا کند ضرب تو دریا را دو نیم

در گلشن راز جدید می‌گوید:

ستردن نقش هرامید و بیمی

زدن چاکی به دریا چون کلیمی

(بیت ۱۸۶)

باتوجه به بیت ۴۶۱ در بیت اخیر به یکی از معجزات عیسی اشاره شده که آن زنده ساختن مردگان بوده. در انجیل لوقا باب هفتم در آیات ۱۱ تا ۱۷ سخن از زنده شدن جوان مرده‌ئی می‌رود که در درون تابوت بوده و چون عیسی به او می‌گوید «به تو می‌گویم برخیز» زنده می‌شود. همچنین ر. ک: انجیل متی ۹: ۲۶-۱۸، مرقس ۵: ۴۳-۳۵ اقبال در همین مثنوی (بیت ۷۰) می‌گوید

خیز و جان نو بده هر زنده را

از قم خود زنده‌تر کن زنده را

قیاس کنید با ابیات زیر از دفتر اول مثنوی:

هین که اسرافیل وقت‌اند اولیاء

مرده را زیشان حیاتست و حیا

جان‌های مرده اندر گور تن

بر جهد ز آوازشان اندر کفن

(۳۱-۱۹۳۰)

چمن: ر. ک: بیت چهارم.

ذات او توجیه ذات عالم است از جلال او نجات عالم است  
این بیت نیز مانند بیت پیشین اشارت به مسیح دارد و او را انسان کاملی می‌شمارد که ذات یا شخص او توجیه (کفاره) عالم است و جلالش ناجی بشریت.

۲ ذره، خورشید آشنا، از سایه‌اش قیمت هستی گران از مایه‌اش

ذره: کنایه از انسان

خورشید: کنایه از خدا. ارتباط ذره و خورشید به این معنا در شعر

فارسی سابقه‌ئی کهن دارد. در همین مثنوی (بیت ۵) می‌گوید:

ذره‌ام مهر منیر آن من است

صد سحر اندر گریبان من است

عطار:

کسی سازد رسن از نور خورشید

که اندر هستی خود ذره‌وار است

✽

چو خورشید جمالت جلوه‌گر شد

چو ذره هر دو عالم مختصر شد

حافظ:

کمتر از ذره نئی، پست مشو مهر بورز

تا به خلوت‌گه خورشید رسی چرخ‌زنان

✽

به‌هواداری او ذره صفت رقص‌کنان

تالاب چشمه خورشید درخشان بروم

✽

ذره را اگر نبود همت عالی حافظ

طالب چشمه خورشید درخشان نشود

✽

چو ذره گرچه حقیرم بین به‌دولت عشق

که در هوای رخت چون به‌مهر پیوستم

از سایه‌اش: تحت توجهش؛ با هدایتش

مایه (در اینجا): شخصیت پر بار

مفهوم بیت: هدایتش سبب آشنائی ذره با خورشید می‌شود، و



شخصیت پربارش برارزش زندگی می‌افزاید.

۴۶ زندگی بخشد ز اعجاز عمل می‌کند تجدیدانداز عمل

تجدید: نو کردن؛ از نو ساختن.

انداز: ر. ک: بیت ۶۹

مفهوم بیت: کارهای معجزه‌آمیزش حیات بخش است و شیوه‌ئی نو در کارها پدید می‌آورد.

جلوه‌ها خیزد ز نقش پای او صد کلیم آواره‌ی سینای او  
آواره (در اینجا): متحیر؛ مجذوب؛ مسحور.

۴۶ زندگی را می‌کند تفسیر نو می‌دهد این خواب را تعبیر نو  
هستی مکنون او راز حیات نغمه‌ی نشنیده‌ی ساز حیات  
همین مضمون را در ابیات آغازین این مثنوی (بیت ۶ به بعد) با  
تعابیری دیگر بیان می‌دارد.  
مکنون: ر. ک: بیت ۱۹۹

طبع مضمون‌بند، فطرت خون شود تا دو بیت ذات او موزون شود  
مضمون‌بند: مضمون‌ساز؛ دارای قریحه. طبعی که می‌تواند مضمونی  
را به شعر درآورد.  
فطرت خون: خون به دل؛ درد آشنا.  
دو بیت: مثنوی؛ چهار مصرع نخستین شعری که خوانندگان به‌آواز  
می‌خوانند. در اینجا: مطلق شعر.  
ذات او: شخصیتش.

۴۱

مشت خاک ما سرگردون رسید    زین غبار آن شهسوار آید پدید  
مشت خاک: ر. ک: بیت ۶.  
شهسوار (در اینجا): انسان کامل.

خفته در خاکستر امروز ما    شعله‌ی فردای عالم‌سوز ما  
غنچه‌ی ماگلستان در دامن است    چشم ما از صبح فردا روشن است  
همین مضمون را با تعبیری دیگر در بیت ۸ آورده است.

ای سوار اشهب دوران بیا    ای فروغ دیده‌ی امکان بیا  
اشهب: اسب خاکستری؛ خنگ.  
امکان: عالم امکان؛ کائنات؛ آنچه غیر از ذات خداست؛ ماسوی‌الله.

رونق هنگامه‌ی ایجاد شو    در سواد دیده‌ها آباد شو  
هنگامه‌ی ایجاد: غوغای زندگی  
سوار دیده: مردمک چشم.  
آباد شو (در اینجا): جای بگیر؛ مقیم شو.

۴۱

شورش اقوام را خاموش کن    نغمه‌ی خود را بهشت گوش کن  
شورش (در اینجا): صداهای مزاحم، جار و جنجال.

خیز و قانون اخوت ساز ده    جام صهبای محبت باز ده  
قانون: آلت موسیقی.  
ساز ده: کوک کن.

مصرع دوم: آن محبتی را که در سالهای اولیه اسلام در میان مسلمانان

بوده به آنها بازگردان.

باز در عالم بیار ایام صلح    جنگجویان را بده پیغام صلح  
جنگجویان (در اینجا): جنگ طلبان.

نوع انسان مزرع و تو حاصلی    کساروان زندگی را منزلی  
ریخت از جور خزان برگ شجر    چون بهاران بر ریاض ما گذر  
ریاض: ر. ک: بیت ۳۵۷

۴۸ سجده‌های طفلک و برنا و پیر    از جبین شرمسار ما بگیر  
سجده‌ها (در اینجا): رفتارهای کرنش آمیز؛ حالت‌های آمیخته به خضوع  
و خشوع.  
طفلک: طفل کوچک؛ طفل.

اقبال مضمون این بیت را که یادآور نظریه «میل به قدرت» نیچه است  
به صورتهای مختلف در سروده‌هایش مطرح کرده. او گردن‌فرازی را از  
خصایص انسان آرمانی خود می‌داند.

از وجود تو سرافرازیم ما  
پس به‌سوز این جهان سازیم ما  
مصرع دوم: آتش سوزنده‌ی این جهان (ناملایمات رنج‌آورش) را تا  
آمدنت تحمل می‌کنیم.

در شرح اسرار اسمای علی مرتضی

**مسلم اول شه مردان علی** عشق را سرمایه ایمان علی  
**مسلم اول:** اولین کسی که اسلام آورد.  
 عشق را: به چشم عشق؛ از منظر عشق.  
 سرمایه (در اینجا): گنج؛ منبع؛ منشأ.

اقبال این مثنوی را با ابیاتی از مولوی آغاز می کند که در آن به «شیر خدا» اشاره می شود، بنابراین او از همان آغاز تصور نهائی خود را در مورد انسان کامل به خواننده ارائه می دهد. در این بخش از مثنوی به دنبال شرح مراحل سه گانه تکامل خودی نمونه کامل انسان مورد نظر خود را مطرح می سازد و صفات و ارزشهایش را برمی شمارد:

۴، **از ولای دودمانش زنده ام** در جهان مثل گهر تابنده ام  
 ولاء: محبت؛ دلبستگی؛ عشق.

**نرگسم، وارفته ی نظاره ام** در خیابانش چو بو آواره ام  
 نظاره: تماشا؛ خیره نگریستن.

**مصرع اول:** مثل نرگس از تماشای جمالش وارفته ام.  
 خیابان: اقبال این کلمه را فقط به معنای گلزار و دشت و صحرا به کار می برد:

برکشت و خیابان پیچ، برکوه و بیابان پیچ  
 برقی که به خود پیچد، میرد به سحاب اندر  
 در غزلی می گوید:

باغبان گر ز خیابان تو برکند تو را  
 صفت سبزه، دگر باره دمیدن آموز  
 و در مطلع غزل معروفش می گوید:

چون چراغ لاله سوزم در خیابان شما  
 ای جوانان عجم، جان من و جان شما  
 و در غزلی دیگر:

دل را به چمن بردم، از باد چمن افسرد  
 میرد به خیابانها، این لاله صحرامست  
 در مورد خود می گوید:

تنم گلی ز خیابان جنت کشمیر  
 دل از حریم حجاز و نواز شیراز است  
 در ارمغان حجاز می گوید:

دل تو داغ پنهانی ندارد  
 تب و تاب مسلمانی ندارد  
 خیابان خودی را داده‌ئی آب  
 از آن دریا که توفانی ندارد

(۱۷۷)

و در غزلی دیگر می گوید:

سراغ او ز خیابان لاله می گیرند  
 نوای خون شده‌ی ما ز ما چه می جوئی

زمزم ار جو شد ز خاک من از اوست می اگر ریزد ز تاک من از اوست  
زمزم: ر. ک: بیت ۳۸

از اوست: علتش اوست؛ او سبب می شود.

خاکم و از مهر او آئینه‌ام می توان دیدن نوا در سینه‌ام  
مهر: خورشید. ر. ک: بیت ۴۶۴

مصرع دوم: وجودش آنقدر شفاف شده که حتی آواز و نغمه را  
می توان در آن مشاهده کرد! اقبال از این نازک خیالی‌ها به ندرت در  
شعر خود به کار برده است.

از رخ او فال، پیغمبر گرفت ملت حق از شکوهش فر گرفت  
مصرع اول: پیامبر (ص) از چهره علی (ع) به آینده اسلام امیدوار شد.  
برخی از علمای دین به گفته بعضی از صحابه استناد جسته‌اند که  
«محمد (ص) تفأل را دوست می داشت و از تطیر منع می فرمود.»  
ملت حق: دین راستین؛ اسلام.

قوت دین مبین فرموده‌اش کائنات آئین پذیر از دوده‌اش  
فرموده‌اش: فرامینش؛ دستوراتش  
آئین پذیر: پذیرنده آئین. قانون پذیر.  
دوده: دودمان؛ خانواده.

مرسل حق کرده نامش بوتراب حق یدالله خواند در ام‌الکتاب  
مرسل حق: پیامبر

بوتراب: پدر خاک؛ کنیت امام اول. می گویند روزی پیامبر ایشان را دید

که خاک آلوده و آکنده از غم و غصه بر زمین مسجد استراحت می کرد. پیامبر با مهربانی و ملاطفت فرمود: «قم یا اباتراب» از آن روز این کیفیت مقرر گشت و علی (ع) بدان تفاخر می کرد. برای اطلاع بیشتر. ک: سيرة المصطفى تألیف: هاشم معروف حسنی، ترجمه حمید ترقی جاه. انتشارات حکمت، ج ۱، ص ۳۷۴  
مصرع دوم: خدا امام علی را در قرآن «یدالله» خوانده است.

۴۹ هرکه دانای رموز زندگیست      سر اسمای علی داند که چیست  
خاک تاریکی که نام او تن است      عقل از بیداد او در شیون است  
فکر گردون رس، زمین پیما از او      چشم، کور و گوش، ناشنوا از او  
فلک رس: به فلک رسنده؛ مرادف فلک پیما. در غزلی می گوید:  
بر عقل فلک پیما، ترکانه شبیخون به  
یک ذره درد دل از علم فلاطون به

از هوس، تیغ دو رو دارد به دست      رهروان را دل برین رهنش شکست  
برین: براین (در اینجا): به واسطه؛ به سبب  
مصرع دوم: این راهزن دل سالکان طریق حق را می شکند.

شیر حق، این خاک را تسخیر کرد      این گل تاریک را اکسیر کرد  
شیر حق: اسدالله، لقب علی (ع)  
این خاک: کنایه از جسم و تن و هواهای نفسانی  
اکسیر (در اینجا): طلا. برای اطلاع بیشتر. ک: بیت ۵۱

۴۹ مرتضی کز تیغ او حق روشن است      بوتراب از فتح اقلیم تن است

مفهوم بیت: علی که حقیقت به واسطه قدرت شمشیرش تابناک است، از آن رو به «بوتراب» ملقب شده که توانسته است بر نفسانیات و هوا جس جسمانی غالب آید.

مرد، کشور گیر از کراری است گوهرش را آبرو خودداری است  
 کرار: آنکه بسیار حمله می کند؛ کسی که پی در پی هجوم می برد. حیدر  
 کرار: لقب علی (ع) چرا که پیوسته به صف دشمنان اسلام حمله می برد.

کراری: کرار بودن

در مثنوی مسافر، ضمن توصیف انقلاب ترکیه، از مسلمانان هندی انتقاد می کند و می پرسد:

می شناسی معنی کرار چیست؟

این مقامی از مقامات علی است

امتان را در جهان بی ثبات

نیست ممکن جز به کراری حیات

سرگذشت آل عثمان را نگر

از فریب غریبان، خونین جگر

تا زکراری نصیبی داشتند

در جهان دیگر علم افراشتند

مسلم هندی چرا میدان گذاشت؟

همت او بوی کراری نداشت

در غزلی می گوید:

امیر قافله ئی، سخت کوش و پیه کوش

که در قبیله ما، حیدری ز کراری است



خودداری: غلبه بر نفس؛ برخویش غالب آمدن؛ ضبط نفس، ر.ک:  
ابیات ۵۱۲ و ۶۴۶

۴۱ هرکه در آفاق گردد بو تراب باز گرداند ز مغرب آفتاب  
مصرع دوم: اشاره است به «ردالشمس»، بازگرداندن خورشید از مغرب  
به مشرق.

هرکه زین بر مرکب تن تنگ بست چون نگین برخاتم دولت نشست  
مصرع اول: هرکسی که بر نفسانیات خود غالب آید.  
دولت: حکومت.

زیر پاش اینجا شکوه خیبر است دست او آنجا قسیم کوثر است  
پاش: پای او؛ پایش.  
اینجا: در این جهان.  
خیبر: قلعه‌ئی در نزدیکی مدینه که مقر یهودیان بود و در سال هفتم  
هجری به دست علی (ع) گشوده شد. در غزلی می‌گوید:  
هزار خیبر و صد گونه از در است اینجا  
نه هرکه نان جوین خورد، حیدری داند  
قسیم: تقسیم‌کننده؛ قسمت‌کننده.

کوثر: چشمه‌ئی در بهشت که همه جویهای بهشت از آن جاری  
می‌شود.

قسیم کوثر: مانند «ساقی کوثر» و «قسیم النار والجنه» از القاب امام علی  
است.

۵۰ از خود آگاهی یداللهی کند از یداللهی شهنشاهی کند  
از (در اینجا): به واسطه؛ به سبب.  
یدالله: از القاب امام علی.

ذات او دروازه‌ی شهر علوم زیر فرمانش حجاز و چین و روم  
مصرع اول: اشاره به حدیث نبوی «انا مدینه العلم و علی بابها»

حکمران باید شدن بر خاک خویش تامی روشن خوری از تاک خویش  
مفهوم بیت: اگر می‌خواهی از زندگی بهره‌ئی نصیبت شود باید  
بروجود خود مسلط شوی.

۵۰ خاک گشتن مذهب پروانگیست خاک را اب شو که این مردانگی است  
خاک گشتن: خاک شدن؛ به صورت خاک درآمدن. سعدی:  
دیر و زود این شخص و شکل نازنین

خاک خواهد گشتن و خاکش غبار  
مذهب پروانگی: آئین زبونی و خواری. اقبال این نوع آئین را در مثنوی  
بندگی‌نامه «مذهب غلامان» نامیده است. پروانه در شعر فارسی  
نشانه‌ی به خاک افتادن و ذلت است. سعدی:

روزی سرت ببوسم و در پایت اوفتم  
پروانه را چه حاجت پروانه دخول  
خاک را اب شو: بو تراب شو؛ علی‌گونه شو. در این بیت «خاک گشتن» و  
«خاک را اب شو» هردو ایهام دارند و بیشتر به این معنا هستند که نباید  
در بند نفسانیات بود بلکه باید برخوایشهای جسمانی غلبه کرد.

سنگ شو ای همچو گل نازک بدن    تا شوی بنیاد دیوار چمن  
 بنیاد: شالوده؛ پی.  
 چمن: ر. ک: بیت چهارم.

۵. از گِلِ خود آدمی تعمیر کن    آدمی را عالمی تعمیر کن  
 تعمیر کردن (در اینجا): ساختن؛ پدید آوردن  
 مفهوم بیت: جامعه‌ئی بر بنیاد باورهای اخلاقی و فرهنگی خود پدید  
 آور تا جهانی را بسازد.

گر بنا سازی نه دیوار و دری    خشت از خاک تو بندد دیگری  
 مصرع اول: اگر بنائی ایجاد نکنی.  
 خشت بستن: خشت ساختن؛ خشت زدن.

ای ز جور چرخ ناهنجار تنگ    جام تو فریادی بیداد سنگ  
 ناهنجار (در اینجا): ستمگر  
 تنگ (در اینجا): تنگدل؛ نالان.  
 فریادی: به فریاد آمده

ناله و فریاد و ماتم تاکجا؟    سینه کوبیهای پیهم تاکجا؟  
 کجا (در اینجا): چه وقت؛ کی؛ چه زمان.  
 دو دوست یک نفس از غم کجا برآسودند

که آسمان به سر وقتشان دو اسبه تاخت

در عمل پوشیده مضمون حیات لذت تخلیق قانون حیات  
مضمون: مفهوم و معنا. ر. ک: ابیات ۳۳۹ و ۳۶۳  
تخلیق: خلق کردن؛ ایجاد کردن؛ آفریدن.

۵۱ خیز و خلاق جهان تازه شو شعله در بر کن خلیل آوازه شو  
مصرع دوم: در راه اهداف خود، همانند ابراهیم، از رفتن به درون آتش  
هم هراسی نداشته باش. قیاس کنید با بیت دیگری از او:  
زندگی در صدف خویش گهر ساختن است

در دل شعله فرو رفتن و نگذاختن است  
ابراهیم خلیل الله در سروده‌های اقبال نماد بت شکنی است. یکی از  
خصوصیات انسان آرمانی او این است که مانند وی برای دستیابی  
به حقیقت از چیزی نهراسد:

بیا که مثل خلیل این طلسم در شکنیم  
که جز تو هر چه در این دیر دیده‌ام صنم است  
در چه باید کرد می‌گوید:

باش مانند خلیل الله مست  
هر کهن بتخانه را باید شکست  
در بال جبریل که به اردوست می‌گوید:  
از عذاب دانش جدید با خبرم  
چرا که همچو ابراهیم در آتش افکنده شدم

در ارمغان حجاز می‌گوید:  
طلسم علم حاضر را شکستم  
ربودم دانه و دامش گسستم

خدا داند که مانند براهیم  
 به نار او چه بی پروا نشستم  
 (۱۲۹)

در غزلی می گوید:  
 چه گویمت ز مسلمان نامسلمانی  
 جز این که پورخلیل است و آزاری داند  
 و در غزلی دیگر:  
 شبی به میکده خوش گفت پیر زنده دلی  
 به هر زمانه خلیل است و آتش نمرود  
 در ارمغان حجاز می گوید:

نهان اندر دو حرفی سرکار است  
 مقام عشق منبر نیست، دار است  
 براهیمان ز نمرودان نترسند  
 که عود خام را آتش عیار است  
 (۳۷۵)

در همین مثنوی می گوید:  
 عشق با دشوار ورزیدن خوش است  
 چون خلیل از شعله گل چیدن خوش است  
 (بیت ۵۱۹)

۵۱ با جهان نامساعد ساختن هست در میدان سپر انداختن  
 سپر انداختن: عاجز شدن؛ شکست خوردن؛ تسلیم شدن. در غزلی  
 می گوید:

آنکه شبخون به دل و دیده‌ی دانایان ریخت  
پیش نادان سپر انداختنش را نگرید  
و در غزلی دیگر:  
لاله‌ی این چمن آلوده‌ی رنگ است هنوز  
سپر از دست مینداز که جنگ است هنوز  
قیاس کنید با این بیت از او:  
حدیث بی‌خبران است با زمانه بساز  
زمانه با تو نسازد تو با زمانه ستیز

۵۱۱      مرد خود داری که باشد پخته کار      با مزاج او بسازد روزگار  
خوددار (در اینجا): کسی که شخصیتی محکم و استوار دارد؛ متکی  
به خود. در همین مثنوی (بیت ۶۴۵) می‌گوید:  
همچو گل در گلستان خوددار شو  
بهر نشر گل پی گلچین مرو  
پخته کار: آگاه؛ خبر؛ کارآمد. در غزلی می‌گوید:  
فزون قبیله‌ی آن پخته کار باد که گفت:  
چراغ راه حیات است جلوه‌ی امید  
در ارمغان حجاز می‌گوید:

مرید خود شناس پخته کاری  
به‌پیری گفت حرف نیشداری  
(دوبیتی ۱۹۱)

خوش آن قوم پریشان روزگاری  
که زاید از ضمیرش پخته کاری  
(۲۳۰)

۵ گر نسازد با مزاج او جهان می شود جنگ آزما با آسمان  
جنگ آزما: جنگ آزماینده؛ جنگجو؛ جنگاور. در اینجا: طالب جنگ.  
شنیدم ز جنگ آزمایان پیش

که از زور تن زهره مرد بیش  
«نظامی گنجوی»

۵ برکند بنیاد موجودات را می دهد ترکیب نو ذرات را  
موجودات: عالم؛ کائنات

گردش ایام را برهم زند چرخ نیلی فام را برهم زند  
قیاس کنید با این بیت از حافظ:  
چرخ برهم زنم از غیر مرادم گردد  
من نه آنم که زیونی کشم از چرخ فلک

۵ می کند از قوت خود آشکار روزگار نو که باشد سازگار  
آشکار کردن: پدید آوردن؛ ایجاد کردن.

۵ در جهان نتوان اگر مردانه زیست همچو مردان جان سپردن زندگیست  
آزماید صاحب قلب سلیم زور خود را از مهمات عظیم  
سلیم: بی آرایش؛ سالم.  
مهمات (در اینجا): تهورات؛ دلیری ها.

عشق با دشوار ورزیدن خوش است چون خلیل از شعله گل چیدن خوش است  
قیاس کنید با این بیت از حافظ:

ناز پرورد تنعم نبرد راه به دوست

عاشقی شیوه رندان بلاکش باشد

مصرع دوم: ر.ک: شرح بیت ۵۱۰

۵۱ ممکنات قوت مردان کار گرده از مشکل پسندی آشکار

ممکنات قوت: امکانات بالقوه، توانائی های پنهان.

مردان کار: مردان عمل

در رموز بی خودی در وصف انسان نیک منش می گوید:

سازها خوابیده اندر سوز او

دوش و فردا زاده ی امروز او

دم به دم مشکل گرو آسان گذار

دم به دم نو آفرین و تازه کار

مفهوم بیت: توانائی های پنهان مردان عمل وقتی آشکار می شود که با

مشکلات در افتند.

۵۱ حربی دون همتان کین است و بس زندگی را این یک آئین است و بس

مصرع دوم: دون همتان در زندگی فقط از همین قاعده پیروی می کنند.

زندگانی قوت پیداستی اصل او از ذوق استیلاستی

مفهوم بیت: زندگی چیزی جز تجلی قدرت نیست و انگیزه آن میل

به تفوق است.

پیداستی: (حرف «ی» در آخر هر دو مصرع، یاء استمرار است): پیدا

می باشد.

این بیت و چند بیت بعدی دقیقاً مطابق نظریه ئی است که نیچه تحت



عنوان «اراده معطوف به قدرت» ارائه داده است. برای اطلاع بیشتر ر. ک: مولوی، نیچه و اقبال، خلیفه عبدالحکیم، م. ب. ماکان.

عفو بیجا سردی خون حیات      سگته‌ئی در بیت موزون حیات  
عفو: ترحم؛ بخشایش.

مصرع اول: ترحم بی مورد زندگی را سرد و بی روح می سازد.

هرکه در قعر مذلت مانده است      ناتوانی را قناعت خوانده است  
۵۲      ناتوانی زندگی را رهن است      بطنش از خوف و دروغ آبستن است  
از مکارم اندرون او تهی است      شیرش از بهر ذمایم فربهی است  
مصرع دوم: شیر ناتوانی خلیات ناپسند را فربه می سازد.

هوشیار! ای صاحب عقل سلیم      در کمینها می نشیند این غنیم  
غنیم: دشمن؛ خصم. در اینجا: غارتگر؛ راهزن.

گر خردمندی فریب او مخور      مثل حربا هر زمان رنگش دگر  
شکل او اهل نظر شناختند      پرده‌ها بر روی او انداختند  
۵۲      گاه او را رحم و نرمی پرده‌دار      گاه می پوشد ردای انکسار  
پرده‌دار (در اینجا): پوشاننده  
انکسار (در اینجا): تواضع؛ افتادگی.

گاه او مستور در مجبوری است      گاه پنهان در ته معذوری است  
مجبوری: مظلومیت؛ ستم‌دیدگی.  
ته: این کلمه در اصطلاح‌شناسی اقبال به معنای «زیر» به کار می رود نه

انتها. در گلشن راز جدید می گوید:

ته گردون مقام دلپذیر است

ولیکن مهر و ماهش زود میر است

در غزلی می گوید:

چون به کمال می رسد فقر، دلیل خسروی است

مسند کیقباد را در ته بوریا طلب

و در غزلی دیگر:

گاه باشد که ته خرقة زره می پوشند

عاشقان بندهی حالند و چنان نیز کنند

در ارمغان حجاز (دوبیتی ۲۳۳) می گوید:

کند افلاکیان را آنچنان فاش

ته پا می کشد نه آسمان را

معذوری: نادیده گرفتن؛ بخشودن.

مصرع دوم: گاه در زیر پردهی بخشودگی است. به عبارت دیگر گاهی

باید از خطاهایش درگذشت.

۵۳۱ چهره در شکل تن آسانی نمود دل ز دست صاحب قوت ربود

چهره نمودن: نمایان شدن؛ ظاهر شدن.

دل ربودن (در اینجا): جرئت و شهامت را دزدیدن.

صاحب قوت: انسان نیرومند و با قدرت.

با توانائی صداقت توام است گر خودآگاهی، همین جام جم است

قیاس کنید با این بیت معروف فردوسی:

ز نیرو بود مرد را راستی  
ز سستی کژی زاید و کاستی

۵۲ زندگی کشت است و حاصل قوت است شرح رمز حق و باطل قوت است  
کشت: کشتزار؛ مزرعه. در همین مثنوی ابیات ۵۶۱، ۸۰۹ و ۸۱۶  
می گوید:

کشت انسان را عدو باشد سحاب  
ممکناتش را برانگیزد ز خواب

✱

تخم دین در کشت دلها کاشتیم  
پرده از رخسار حق برداشتیم

✱

کشت حق سیراب گشت از خون ما  
حق پرستان جهان ممنون ما  
زندگی کشت است: یادآور حدیث معروف «الدنيا مزرعة الآخرة».  
مصرع دوم: نیرومندی از رمز حق و باطل پرده برمی دارد. به عبارت  
دیگر، توانائی تعیین کننده حق و باطل است.

۵۱ مدعی گر مایه دار از قوت است دعوی او بی نیاز از حجت است  
مدعی (در اینجا): کسی که ادعای ناحق داشته باشد؛ حقه باز؛  
شارلاتان. حافظ:

با مدعی مگوید اسرار عشق و مستی  
تا بی خبر بمیرد در درد خودپرستی

مایه دار (در اینجا): بهره مند.

مفهوم بیت: کسی که نیرومند است نیازی به ارائه دلیل ندارد.

باطل از قوت پذیرد شان حق      خویش را حق داند از بطلان حق  
از (در هردو مصراع): با؛ به واسطه  
بطلان: از میان رفتن؛ ضایع شدن.

از گن او زهر، کوثر می شود      خیر را گوید شری، شر می شود  
کن: باش. تلمیحی است به آیه ۸۲ سوره یس: اِذَا ارَادَ شَيْئًا اَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (چون [خدا] بخواهد امری را انجام دهد، گوید آن را بشو پس می شود). در چه باید کرد (ابیات ۱۱۴ - ۱۱۳) می گوید:

لا و الا، احتساب کائنات

لا و الا فتح باب کائنات

هر دو تقدیر جهان کاف و نون

حرکت از لا زاید از الا سکون

کوثر (در اینجا): شهد؛ نوش. برای توضیح بیشتر ر. ک: فهرست نامها.  
شری: شر هستی؛ بد هستی.

مفهوم بیت: وقتی قدرتمند بودی هر ناممکنی را ممکن می سازی.

۵۳. ای ز آداب امسانت بسی خبر      از دو عالم خویش را بهتر شمر

آداب (در اینجا): روشها؛ قواعد؛ رمز و رازها.

امانت: چیزی که برای نگهداری به کسی بسپرنند؛ ودیعه. در تصوف به استعدادی اطلاق می شود که خداوند برای کسب خیر و علم و عشق در قلب انسان به ودیعه نهاده. در اینجا اشاره است به آیه ۷۲ سوره احزاب: اِنَّا عَرَضْنَا الْاَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْاَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ اَنْ

يَحْمِلْنَهَا وَ أَشْفَقْنَ مِنْهَا وَ حَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا (ما امانت را بر آسمانها و زمین و کوهها عرضه کردیم، ولی از برداشتن (پذیرفتن) آن سر باز زدند و از آن ترسیدند و انسان آن را برداشت (پذیرفت)، به راستی که او ستمگر و نادان است) در گلشن راز جدید (بیت ۱۹۰) می گوید:

چه گویم از من و از توش و تابش

کند انا عرضنا بی نقابش

در اینجا مقصود اقبال از کلمه «امانت» اشاره به توانمندیها و استعدادهای انسان است. در بازسازی اندیشه به ناشکیبایی و بی قراری انسان برای دستیابی به آرمانهایش اشاره می کند و می گوید «انسان را در محیط خود چه گونه می یابیم؟ موجودی «بی آرام» محصور در آرمانهایش که همه چیز را فراموش کرده و در جستجوی مدامش در یافتن عرصه های زندگی برای ابراز وجود خود هرگونه المی را بر خویشتن روا می دارد. با همه کمبودهایش بر طبیعت تفوق دارد، تا بدانجا که بار امانتی بزرگ را بردوش می کشد که به کلام قرآن، آسمانها و زمین و کوهها از برداشتن آن سر باز زدند.» در رموز بی خودی می گوید:

آن که دوش کوه بارش بر نتافت

سطوت او زهره گردون شکافت

خواجه عبدالله انصاری می گوید: «کریم امانت عرضه دادی، بگریخت کوه، چون است که امانت بهره من آمد، تجلی برکوه.» (سخنان پیر هرات، ص ۷۲). سعدی هم گفته است:

من از ظلوم جهولم که اولم گفتمی

چه خواهی از ضعفا ای کریم و از جهال

مرا تحمل باری چه گونه دست دهد  
 که آسمان و زمین برنافتند و جبال  
 معروفترین شاهد در این مورد بیت مشهور حافظ است:  
 آسمان بار امانت نتوانست کشید

قرعه فال به نام من دیوانه زدند  
 در مورد کلمه «امانت» در آیه مذکور تفاسیر مختلف شده عرفا آن را  
 به «عشق» و متکلمان به «خلیفة اللهی» تعبیر کرده اند. برای تامل بیشتر  
 در این معنی ر. ک: مجمع البیان فی تفسیر القرآن، شیخ طبرسی، تصحیح  
 هاشم رسولی محلاتی، ج ۴ ص ۳۷۳

از رموز زندگی آگاه شو      ظالم و جاهل ز غیر الله شو  
 ظالم (در اینجا): فرمانروا؛ حاکم  
 مصرع دوم: همه چیز غیر از خدا را فراموش کن و بر آنها حاکم شو.

چشم و گوش و لب گشای هوشمند  
 گر نبینی راه حق بر من بخند

قیاس کنید با این بیت از مثنوی مولوی:  
 سرّ من از ناله من دور نیست

لیک چشم و گوش را آن نور نیست  
 (دفتر اول بیت ۷)  
 چشم و گوش گشادن: کنایه از تامل و تدقیق در امری. با آگاهی و  
 بصیرت به کاری پرداختن.

تاکی ای مرغ سحر این ناله های بی اثر

صبر کن تا غنچه گل چشم و گوش واکند

«تاثیر»

لب گشادن: سخن گفتن؛ سخن آغازیدن.

نیشکر با همه شیرینی اگر لب بگشاید

پیش لعل شکرینت سرانگشت بخاید

«سعدی»

حکایت نوجوانی از مرو که پیش حضرت سید مخدوم  
علی هجویری رحمه الله علیه آمده از ستم اعداء فریاد  
کرد.

۵۴

**سید هجویر مخدوم امم مرقد او پیر سنجر را حرم**  
سید هجویر: هجویری صاحب کشف المحجوب. ابوالحسن علی بن  
عثمان بن ابوعلی از عارفان و نویسندگان قرن پنجم که در سال ۴۶۵  
ه. ق. فوت کرد. کتاب معروفش کشف المحجوب از معروفترین،  
مهمترین و قدیمیترین کتب صوفیه به فارسی است. عطار از این کتاب  
در تذکرة الاولیاء، و جامی در نفحات الانس استفاده کرده است. هجویری  
چنانکه از نامش پیدا است اهل هجویر غزنین بود. او نخستین عارف  
مسلمان است که در لاهور اقامت گزید. این عارف در لاهور معروف  
به دانای گنج بخش است. برای اطلاع بیشتر ر. ک. کشف المحجوب  
به کوشش دکتر محمد حسین تسبیحی (رها) از انتشارات مرکز  
تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.

مخدوم (در اینجا): مورد احترام.

**پیر سنجر:** خواجه معین الدین حسن بن غیاث سنجر حسنی حسینی  
(۵۳۷ - ۶۳۳ ه. ق.) عارف و شاعر مشهور که در اجمیر Ajmir هند  
مدفون است. او در سنجر سیستان تولد یافت و به همین سبب  
معروف به پیر سنجر است. این عارف رییس دراویش چشتی بود.



حرم (در اینجا): زیارتگاه.

بندهای کوهسار آسان گسیخت در زمین هند تخم سجده ریخت  
مفهوم بیت: هجویری از موانع کوهستانی میان افغانستان و هند  
به آسانی گذشت و بذراسلام را در سرزمین هند پراکند.

عهد فاروق از جمالش تازه شد حق ز حرف او بلند آوازه شد  
فاروق: کسی که می تواند میان حق و باطل به خوبی فرق بگذارد. لقب  
عمر بن خطاب خلیفه دوم. در ارمغان حجاز می گوید:  
نگاهی وام کن از چشم فاروق

قدم بی باک نه در عالم نو

(۱۶۱)

تو ای باد بیابان از عرب خیز

ز نیل مصریان موجی برانگیز

بگو فاروق را پیغام فاروق

که خود در فقر و سلطانی بیامیز

(۲۰۳)

۵' پاسبان عزت ام الکتاب از نگاهش خانه ی باطل خراب  
ام الکتاب: قرآن.

۵' خاک پنجاب از دم او زنده گشت صبح ما از مهر او تابنده گشت  
پنجاب (پنج آب = پنج رود): ایالتی در شمال شرقی پاکستان که شهر  
سیالکوت زادگاه اقبال در آن واقع است. این ناحیه را از آن رو پنجاب

می‌گویند که پنج رود بزرگ در آن جاری است. پنجاب در سال ۱۹۴۷ که هند و پاکستان استقلال یافتند به دو قسمت غربی و شرقی تقسیم شد که بخش غربی آن متعلق به پاکستان است.

عاشق و هم قاصد طیار عشق از جبینش آشکار اسرار عشق  
طیار: پرنده؛ پروازکننده؛ اسب چُست.

داستانی از کمالش سرکنم گلشنی در غنچه‌ئی مضمّرکنم:  
نوجوانی قامتش بالا چو سرو وارد لاهور شد از شهر مرو  
رفت پیش سید والاجناب تا رباید ظلمتش را آفتاب  
مصرع دوم: تا انوار اندیشه‌ی هجویری ذهنش را منور سازد.

۵۵۰ گفت محصور صف اعداستم در میان سنگها میناستم  
با من آموز ای شه گردون مکان زندگی کردن میان دشمنان  
با: ر. ک: بیت ۳۹۹

پیر دانائی که در ذاتش جمال بسته پیمان محبت با جلال  
جمال (در اینجا): صفای باطن؛ نیک سیرتی.  
جلال (در اینجا): قهر و خشم.

گفت ای نامحرم از راز حیات غافل از انجام و آغاز حیات  
فارغ از اندیشه‌ی اغیار شو! قوت خوابیده‌ئی بیدار شو!  
اندیشه (در اینجا): ترس؛ هراس. ر. ک: بیت ۶۶ و ۳۷۱

۵۱ سنگ چون برخورد گمان شیشه کرد    شیشه گردید و شکستن پیشه کرد  
 ناتوان خود را اگر رهرو شمرد    نقد جان خویش با رهزن سپرد  
 مصرع اول: اگر مسافر به خود تلقین کند که ناتوان است زندگی اش را  
 به راهزن می سپارد. به عبارت دیگر آدمی تحت تأثیر اندیشه و نحوه  
 تفکر خویش است. این بیت را قیاس کنید با ابیات زیر از دفتر دوم  
 مثنوی:

تلخ با تلخان یقین ملحق شود  
 کی دم باطل قرین حق شود  
 ای برادر تو همه اندیشه‌ئی  
 مابقی تو استخوان و ریشه‌ئی  
 گر گلست اندیشه‌ی تو، گلشنی  
 ور بود خاری، تو هیمة گلخنی  
 (۲۸۸-۲۷۶)

تا کجا خود را شماری ماء و طین    از گل خود شعله‌ی طور آفرین  
 تا کجا: تا کی. در همین مثنوی (بیت ۸۵۶) می گوید:  
 انتظار غمگساری تا کجا  
 جستجوی راز داری تا کجا  
 ماء و طین: ر.ک: بیت ۴۳۰

با عزیزان سرگران بودن چرا    شکوه سنج دشمنان بودن چرا  
 شکوه سنج: ر.ک: بیت ۱۲۱

۵۱ راست می‌گویم عدو هم یار توست    هستی او رونق بازار توست

قیاس کنید با این بیت از دفتر چهارم مثنوی:

در حقیقت هر عدو داروی توست

کیمیا و نافع و دلجوی توست

(۹۴)

۵۶۰ هر که دانای مقامات خودی است فضل حق داند اگر دشمن قوی است

در جاویدنامه می گوید:

زندگی شرح اشارات خودی است

لا و الاّ از مقامات خودی است

در چه باید کرد می گوید:

لا و الاّ احتساب کائنات

لا و الاّ، فتح باب کائنات

هر دو تقدیر جهان کاف و نون

حرکت از لا زاید از الا سکون

تا نه رمز لا اله آید به دست

بند غیرالله را نتوان شکست

(۱۱۳-۱۱۵)

اقبال بر این عقیده است که عوامل منفی پدید آورنده عوامل مثبت می باشند. برای فهم نور باید ظلمت را شناخت، و برای شناخت خدا، شیطان را. بنابراین اهمیت «لا» بیش از «الا» است و از این روست که وقتی کسی خود را بشناسد می داند که مخالف وی هرچه قوی تر باشد به نفع اوست زیرا سبب می شود تا او نیز خود را قوی تر سازد و این یکی از الطاف الهی است. چنانکه در ابیات بعدی می گوید:

۵ کشت انسان را عدو باشد سحاب ممکناتش را برانگیزد ز خواب

کشت: ر. ک: بیت ۵۳۴

سحاب: ابر بارنده. در رموز بی خودی می گوید:

کشت خود از دست خود ویران مکن

از سحابش گدیه ی باران مکن

ممکنات: استعدادها، توانائی ها. ر. ک: بیت ۵۲۰

سنگ ره، آب است اگر همت قویست سیل را پست و بلند جاده چیست

سنگ راه (مجازاً): مانع؛ سد؛ حایل؛ مزاحم.

چیست (در اینجا): چه باکی است؛ چه پروائی است؛ چه اهمیتی دارد.

در مثنوی چه باید کرد (بیت ۲۲۳) نزدیک به همین مضمون می گوید:

هرکه سنگ راه را داند زجاج

گیرد آن درویش از سلطان خراج

۵ سنگ ره گردد فسان تیغ عزم قطع منزل امتحان تیغ عزم

فسان (مخفف افسان): سنگی که با آن کارد و شمشیر را تیز کنند. در

چه باید کرد (بیت ۱۷۷) می گوید:

آن، خدا را جستن از ترک بدن

این، خودی را برفسان حق زدن

در پیام مشرق می گوید:

دمادم خویشتن را برفسان زن

ز تیغ پاک گوهر، تیزتر زی

در غزلی می گوید:

دو دسته تیغم و گردون برهنه ساخت مرا  
 فسان کشید و به روی زمانه آخت مرا  
 قطع: طی کردن؛ عبور کردن؛ راه سپردن.  
 قطع منزل: منزل بریدن؛ طی کردن منزل. سنائی:  
 چند سختی کشید می باید  
 چند منزل برید می باید  
 امیر معزی:

گفت بشکستی دلم تا عزم را کردی درست  
 با جفا پیوستن و منزل بریدن چون قمر  
 در اینجا مقصود از «قطع منزل» که با «تیغم» هم تناسب لفظی دارد،  
 گذشتن از موانع و فائق آمدن بر مشکلات است.

مثل حیوان خوردن، آسودن چه سود؟      گر به خود محکم نه ئی بودن چه سود؟  
 به خود محکم بودن: نیرومند بودن.

۵۶. خویش را چون از خودی محکم کنی      تو اگر خواهی جهان برهم کنی  
 نزدیک به این مضمون در همین مثنوی (بیت ۲۴۲) می گوید:  
 از محبت چون خودی محکم شود  
 قسوتش فرمانده عالم شود  
 برهم کردن: زیر و زیر کردن.

۵۶. گر فنا خواهی ز خود آزاد شو      گر بقا خواهی به خود آباد شو  
 آباد شدن: ر.ک: بیت ۵۵.  
 مفهوم بیت: اگر می خواهی از بین بروی به «خودی» میندیش و آن را

رها کن، ولی اگر طالب جاودانگی هستی آکنده از اندیشه «خودی» شو.

۵۶

چیست مردن؟ از خودی غافل شدن تو چه پنداری فراق جان و تن؟  
مفهوم بیت: چرا مردن را مفارقت روح از بدن می دانی؟ مردن یعنی غفلت ورزیدن از خودی.

اقبال براین باور است که اگر زندگی بدون آرمان و تلاش و مجاهده باشد، بقائی ندارد؛ در این صورت مرگ منجر به زوال و تلاشی شخصیت خواهد شد. در بازسازی اندیشه می گوید: «مرگ برای کسی که زندگی فعال و ثمربخشی دارد، فقط گذرگاهی به جهان دیگر است.» او از این دو نوع مرگ در گلشن راز جدید بدینگونه سخن می گوید:

از آن مرگی که می آید چه باک است

خودی چون پخته شد، از مرگ پاک است

ز مرگ دیگری لرزد دل من

دل من، جان من، آب و گل من

ز کار عشق و مستی برفتادن

شرار خود به خاشاکی ندادن

به دست خود، کفن برخود بریدن

به چشم خویش، مرگ خویش دیدن

تو را این مرگ هر دم در کمین است

بترس از وی که مرگ ما همین است

(ابیات ۲۳۱-۲۲۷)

برای توضیح بیشتر ر. ک: خیال وصال تألیف م. ب. ماکان. ص ۱۶۵ به بعد.

در خودی کن صورت یوسف مقام از اسیری تا شهنشاهی خرام

صورت: مثل و مانند. ر. ک: بیت ۲۲۳

مقام کردن: اقامت کردن؛ توقف کردن؛ ماندن؛ به سر بردن.

خرامیدن (در اصطلاح اقبال): حرکت؛ پیش رفتن. اقبال «خرامیدن» را که در فارسی به معنای راه رفتن و حرکت کردن با ناز و تأنی و تکلف است به معنای حرکت و رفتن به کار می برد، چنانکه در مثنوی بندگی نامه (بیت ۲۴) می گوید:

روزها در ماتم یکدیگرند

در خرام از ریگ ساعت کمترند

در غزلی می گوید:

ای که تو پاس غلط کرده ای خود می داری

آنچه پیش تو سکون است، خرام است اینجا

در قطعه ئی «خرام» را دقیقاً به معنای رفتن می آورد:

بنگر که جوی آب چه مستانه می رود

مانند کهکشان به گریبان مرغزار

از سنگریزه نغمه گشاید خرام او

سیمای او چو آئینه بی رنگ و بی غبار

از همین رو در مجموعه افکار ضمن یک دوبیتی ترکیب «تیز خرامید»

را به کار می برد که در اصطلاح او طبیعی می نماید:

ساحل افتاده گفت: گرچه بسی زیستم

هیچ نه معلوم شد، آه که من چیستم

موج ز خود رفته ئی تیز خرامید و گفت:

هستم اگر می روم، گر نروم نیستم

ولی برخی، بی توجه به اصطلاح شناسی اقبال، آن را ترکیبی نااستوار و



اجتماع ضدین دانسته‌اند. این بیت اشاره دارد به داستان حضرت یوسف که برادرانش به او حسد بردند و او را در چاهی سرنگون کردند و به دروغ گفتند گرگی او را دریده. جماعتی از کاروانیان او را از چاه در آوردند و در بازار مصر فروختند. یوسف پس از پشت سر گذاشتن روزگاری پرمشقت به واسطه استواری خودی خویش به عزیزی مصر رسید (سوره یوسف ۲۰ - ۱۷). اقبال از این رویداد به کرات در سروده‌هایش استفاده کرده است. در غزلی می‌گوید:

گاه، شاهی به جگر گوشه سلطان ندهند

گاه باشد که به زندانی چاهی بخشند

در گلشن راز جدید با اشاره به مضمون آیه ۴ سوره یوسف که یازده ستاره او را سجده می‌کنند می‌گوید:

به تسخیر خود افتادی اگر طاق

تو را آسان شود تسخیر آفاق

گذارد ماه پیش تو سجودی

برو پیچی کمند از موج دودی

(۵۹ و ۶۱)

از خودی اندیش و مرد کار شو    مرد حق شو حاصل اسرار شو

شرح راز از داستانها می‌کنم    غنچه از زور نفس وا می‌کنم

۵۱

از: به مدد؛ به توسط.

«خوشر آن باشد که سر دلبران

گفته آید در حدیث دیگران»

این بیت از دفتر اول مثنوی است.

حکایت طایری که از تشنگی بی تاب بود

طایری از تشنگی بی تاب بود در تن او دم مثال موج دود  
بی تاب: بی رمق؛ بی حال  
مصرع دوم: نفسش به واسطه تشنگی مثل دود شده بود و به سختی  
بالا می آمد.

۵۷ ریزه‌ی الماس در گلزار دید تشنگی نظاره‌ی آب آفرید  
نظاره (در اینجا): تصور؛ خیال.  
مصرع دوم: تشنگی سبب شد که الماس را آب بپندارد.

از فریب ریزه‌ی خورشید تاب مرغ نادان سنگ را پنداشت آب  
خورشید تاب: درخشان؛ تابان. نظامی:  
نهاده یکی خوان خورشید تاب  
برو چار کاسه ز بلور ناب

۵۱ مایه‌اندوز غم از گوهر نشد زد برو منقار و کامش تر نشد  
مایه‌اندوز: بهره‌ور

گفت الماس: ای گرفتار هوس تیز بر من کرده منقار هوس

قطره‌ی آبی نیم، ساقی نیم    من برای دیگران باقی نیم  
مصرع دوم: به خاطر دیگران زندگی نمی‌کنم. به عبارت دیگر مایه  
حیات کسی نیستم.

قصد آزارم کنی دیوانه‌ئی    از حیات خود نما بیگانه‌ئی  
مفهوم بیت: دیوانگی است اگر در پی خوردنم برآئی، در آن صورت  
معلوم می‌شود از زندگانی‌ئی که «خودی» را به جلوه در می‌آورد چیزی  
نمی‌دانی؛ زیرا من دارای «خودی» محکم و استواری هستم و منقارت  
را خواهم شکست.

آب من منقار مرغان بشکند    آدمی را گوهر جان بشکند  
مصرع دوم: اگر کسی الماس را بخورد، می‌میرد.

۵۸    طایر از الماس کام دل نیافت    روی خویش از ریزه‌ی تابنده تافت  
حسرت اندر سینه‌اش آباد گشت    در گلوی او نوا فریاد گشت  
آباد گشتن (در اینجا): آکنده شدن؛ انباشته شدن. ر.ک: بیت ۵۵.  
فریاد (در اینجا): شیون؛ ناله.

قطره‌ی شب‌نم سر شاخ گلی    تافت مثل اشک چشم بلبلی  
تافتن: درخشیدن؛ برق زدن.

۵۸۱    تاب او محو سپاس آفتاب    لرزه برتن از هراس آفتاب  
محو سپاس (در اینجا): کاملاً وابسته؛ مرهون لطف.  
کوکب رم خوی گردون زاده‌ئی    یکدم از ذوق نمود استاده‌ئی

گردون زاده: فلک آشیان؛ حرف «ی» در آخر این مصرع و پنج مصرع بعدی «یاء وحدت» و به معنای یک و یکی است.  
رم خو: بی قرار؛ نا آرام؛ گریزان.  
ذوق نمود: اشتیاق به جلوه گری. علاقه به نشان دادن خود.

۵۱ صد فریب از غنچه و گل خورده‌ئی      بهره‌ئی از زندگی نابرده‌ئی  
مثل اشک عاشق دل داده‌ئی      زیب مژگانی، چکید آماده‌ئی  
زیب: زینت؛ آرایش  
چکید آماده: آماده چکیدن.

مرغ مضطر زیر شاخ گل رسید      در دهانش قطره‌ی شبنم چکید  
ای که می‌خواهی ز دشمن جان بری      از تو پرسم قطره‌ئی یا گوهری؟  
چون ز سوز تشنگی طایر گداخت      از حیات دیگری سرمایه ساخت  
سرمایه ساخت: توان یافت.

۵۴ قطره، سخت اندام و گوهر خو نبود      ریزه الماس بود و او نبود  
غافل از حفظ خودی یکدم مشو      ریزه الماس شو، شبنم مشو  
پخته فطرت، صورت کهسار باش      حامل صد ابر دریا بار باش  
پخته فطرت: دارای فطرت پخته. کسی که منشی استوار و محکم دارد.  
دریا بار: باران سیل آسا. در اینجا: بسیار باران‌زا. در همین مثنوی می‌گوید:

یا خود افزا شو، سبک رفتار شو

ابر برق‌انداز و دریا بار شو

۵۹ خویش را دریاب از ایجاب خویش    سیم شو از بستن سیماب خویش  
مصرع اول: با به جلوه در آوردن خودی خویش، خودت را نجات بده.  
از بستن: با فشردن؛ با جمع کردن.  
سیماب: جیوه

۵۹ نغمه‌ئی پیداکن از تار خودی  
آشکارا ساز اسرار خودی  
پیدا کردن (در اینجا): آشکار ساختن؛ عیان کردن؛ ارائه کردن؛ به وجود آوردن.

✱

حکایت مذکور نشان از تأثیر مستقیم فکر نیچه بر اقبال دارد و نیز یادآور سخن معروف ابوالعلاء معری است. می‌گویند چون معری بیمار می‌شود، طبیب سوپ جوجه برایش تجویز می‌کند، وقتی غذای مورد نظر را پیش ابوالعلاء می‌نهند. او بی آنکه دست به آن بزند می‌گوید: استضعفوک فوصفوک، هلا وصفوا شبل الاسد (چون دیدند ضعیف هستی تو را انتخاب کردند، چرا با بچه شیر چنین نکردند). ایرج میرزا این مضمون را چنین سروده است:

قصه شنیدم که بوالعلاء به همه عمر

لحم نخورد و ذوات لحم نیازد

در مرض موت با اشاره‌ی دستور

خادم او جوجه با به محضر او برد

خواجه چو آن مرغ کشته دید برابر

اشک تحسر زهر دودیده بیفشرد

گفت به مرغ از چه شیر شرزه نگشتی  
تا نتواند کست به خون کشد و خورد  
مرگ برای ضعیف امری طبیعی است  
هر قوی اول ضعیف گشت و سپس مرد



## حکایت الماس و زغال

۵۹۱ از حقیقت باز بگشایم دری    با تو می‌گویم حدیث دیگری  
 قیاس کنید با این بیت از مثنوی مولوی:  
 خوشتر آن باشد که سر دلبران  
 گفته آید در حدیث دیگران

۵۹۲ گفت با الماس در معدن زغال    ای امین جلوه‌های لازوال  
 امین: امانت‌دار؛ کسی که چیزی را به واسطه اطمینان به‌وی بسپارند.

همدمیم و هست و بود ما یکی است    در جهان اصل وجود ما یکی است  
 از نظر علم شیمی، الماس و زغال در اصل یکسانند ولی در طی زمان  
 یکی آنچنان سخت می‌شود که بدل به الماس می‌گردد.

من به‌کان میرم ز درد ناکسی    تو سر تاج شهنشاهان رسی  
 قدر من از بدگلی کمتر ز خاک    از جمال تو دل آئینه چاک  
 از بدگلی: به واسطه زشتروئی  
 در مصرع دوم ایهام ظریفی وجود دارد، زیرا برای بریدن آینه و شیشه  
 از الماس استفاده می‌شود.



۶۰ روشن از تاریکی من مجمر است پس کمال جوهرم خاکستر است  
مجمر: منقل؛ آتشدان. فردوسی:  
یکی مجمر آورد و آتش فروخت  
وزان پر سیمرغ لختی بسوخت

۶۰ پشت پا هرکس مرا بر سر زند برمتاع هستیم اخگر زند  
پشت پا: کف پا؛ پا.  
مصرع اول: هرکسی پا بر سرم می گذارد.

بر سر و سامان من باید گریست برگ و ساز هستیم دانی که کیست؟  
سر و سامان (در اینجا): روزگار؛ احوال؛ سرنوشت.  
برگ و ساز: دار و ندار؛ سرمایه. در غزلی می گوید:  
کف خاک برگ و سازم بهر هی فشانم او را  
به امید این که روزی به فلک رسانم او را  
و در غزلی دیگر:

من اگر چه تیره خاکم، دلکیست برگ و سازم  
به نظاره جمالی، چو ستاره دیده بازم  
در چه باید کرد می گوید:

لا و الا ساز و برگ امتان

نفی بی اثبات، مرگ امتان

(۱۴۱)



روز صلح آن، برگ و ساز انجمن

همچو باد فروردین اندر چمن

(۲۴۴)

۶۰ موجهی دودی به هم پیوسته‌ئی مایه‌دار یک شرار جسته‌ئی  
 موجه (در اینجا): موج. در غزلی می‌گوید:  
 از زو من موجهی چرخ، سکون‌ناپذیر  
 نقشگر روزگار، تاب و تب جوهرم  
 به هم پیوسته: غلیظ؛ متراکم.  
 مصرع دوم: سرمایه‌ام یک اخگر است.

مثل انجم روی تو، هم خوی تو جلوه‌ها خیزد ز هر پهلوی تو  
 خوی: سرشت؛ طبیعت.  
 پهلوی: جانب؛ سمت.

۶۰ گاه نور دیده‌ی قیصر شوی گاه زیب دسته‌ی خنجر شوی  
 گفت الماس: ای رفیق نکته بین تیره خاک از پختگی گردد نگین  
 پختگی (در اینجا): سخت شدن؛ محکم شدن؛ به کمال رسیدن.  
 در گلشن راز جدید می‌گوید:  
 از آن مرگی که می‌آید چه باک است  
 خودی چون پخته شد از مرگ پاک است

۶۰ تا به پیرامون خود در جنگ شد پخته از پیکار مثل سنگ شد  
 پخته: سفت و سخت.

پیکرم از پختگی ذوالنور شد سینه‌ام از جلوه‌ها معمور شد  
 ذوالنور: خداوند روشنائی؛ دارای نور.  
 جلوه‌ها (در اینجا): انوار.

معمور: آباد شده. در اینجا: آکنده؛ انباشته.

خوار گشتی از وجود خام خویش    سوختی از نرمی اندام خویش  
 ۶    فارغ از خوف و غم و وسواس باش    پخته مثل سنگ شو الماس باش  
 وسواس (در اینجا): نگرانی؛ اضطراب.

می شود از وی دو عالم مستنیر    هر که باشد سخت کوش و سخت گیر  
 مستنیر: نور جوینده؛ طالب روشنائی. در اینجا: نورانی، تابان. در بیتی  
 راجع به آلبرت انشتین می گوید:  
 جلوه‌ئی می خواست مانند کلیم ناصبور  
 تا ضمیر مستنیر او گشود اسرار نور  
 در گلشن راز جدید (ابیات ۷۴ و ۷۵) می گوید:  
 به خلوت مست و صحبت ناپذیر است  
 ولی هر شیء ز نورش مستنیر است  
 نخستین می نماید مستنیرش  
 کند آخر به آئینی اسیرش

۶    مشت خاکی اصل سنگ اسود است    کو سر از جیب حرم بیرون زد است  
 مفهوم بیت: حجرالاسود در اصل مشتی خاک است که از کعبه سر بر  
 آورده.

رتبه‌اش از طور بالاتر شد است    بوسه‌گاه اسود و احمر شد است  
 مصرع دوم: همه مردم از سفید و سیاه آن را می بوسند.

در صلابت آبروی زندگی است

ناتوانی، ناکسی ناپختگی است

مفهوم بیت: افتخار زندگی در صلابت و قدرت است، و ضعف مایه حقارت و خامی است.



مضمون حکایت فوق از نیچه است که در کتاب چنین گفت زرتشت، بخش «جداول قدیم و جدید» قطعه ۲۹ آمده است:

«زغال به الماس گفت: چرا تو اینقدر سختی؟ آیا ما با هم خویش نزدیک نمی‌باشیم؟

ولی من از شما می‌پرسم: چرا اینقدر نرمید؟ ای برادران، مرگ شما برادران من نمی‌باشید؟ چرا اینقدر نرم و مطیع و تسلیم شونده‌اید؟ چرا اینقدر انکار و نفی در قلوب شماست؟ و چرا اینقدر کم تقدیر در نگاه شما وجود دارد؟ و اگر شما مایل نیستید سرنوشتی سنگدل و بی‌رحم داشته باشید چه گونه خواهید توانست روزی با من فتح کنید؟... چه سعادت است نوشتن بر روی اراده‌ئی هزاران سال همچون بر روی برنج و حتی روی فلزاتی سخت از برنج. تنها شریف‌ترین شخص است که کاملاً سخت می‌باشد. این جدول جدید را ای برادران من بر شما می‌گمارم: سخت شوید.» (ترجمه حمید نیرنوری ص ۲۸۸)



حکایت شیخ و برهمن و مکالمه گنگا و هماله (گنگ و  
 هیمالیا) در معنی اینکه تسلسل حیات ملیّه (اجتماعی)  
 از محکم گرفتن روایات مخصوصه (سنتهای خاص)  
 ملیّه می باشد.

۶۱۵

در بنارس برهمنی محترم سرفرواندریم بود و عدم  
 بنارس (Banāres): شهری در هند (اوتارپرادش) در ساحل رود گنگ.  
 شهر مقدس برهمنان و مرکز فرهنگی است. مدفن شیخ محمد علی  
 حزین (۱۱۳۰ - ۱۲۰۸ ه. ق) شاعر معروف لاهیجانی در این شهر  
 است.

برهمنند = برهمن: پیشوای روحانی آئین برهمنائی. در غزلی می گوید:  
 برهمنی به غزنوی، گفت: کرامتم نگر

تو که صنم شکسته‌ئی، بنده شدی ایاز را

اقبال برهمن زاده بود. چنانکه در غزلی می گوید:

مرا بنگر که در هندوستان دیگر نمی بینی

برهمن زاده‌ئی رمز آشنای روم و تبریز است

او برهمنان، به خصوص برهمنان کشمیر را از لحاظ فکر و فلسفه و  
 دانش از دیگر هندیان برتر می شمارد. در دیدار خیالی خود با غنی  
 کشمیری شاعر فارسی گوی هند در سده یازدهم هجری، برهمنان را  
 بدینگونه می ستاید:

آن برهمن زادگان زنده دل  
 لاله احمر زرویشان خجل  
 تیزبین و پخته کار و سخت کوش  
 از نگاهشان فرنگ اندر خروش  
 اصلشان از خاک دامنگیر ماست  
 مطلع این اختران کشمیر ماست  
 (جاویدنامه)  
 مصرع دوم: غرق در اندیشه هستی و نیستی.

۶۱ بهره‌ی وافر ز حکمت داشتی    با خداجویان ارادت داشتی  
 داشتی (یاء استمرار): می داشت.

ذهن او گیرا و ندرت کوش بود    با ثریا عقل او همدوش بود  
 گیرا: بسیار جذب کننده؛ مشتاق یادگیری.  
 ندرت کوش: نوگرا؛ جوینده مسائل تازه. ر.ک: بیت ۱۴۸

آشیانش صورت عنقا بلند    مهر و مه برشعلهی فکرش سپند  
 قیاس کنید با این بیت از حافظ:  
 برو این دام بر مرغ دگر نه  
 که عنقا را بلند است آشیانه

۶۱ مدتی مینای او در خون نشست    ساقی حکمت به جامش می نبست  
 بستن (در اینجا): ریختن.  
 مفهوم بیت: گرفتار رنج و محنت شد و فلسفه گره‌ئی از کارش نگشود.

۶۲۰

در ریاض علم و دانش دام چید چشم دامش طایر معنی ندید  
چیدن (در اینجا): کار گذاشتن؛ قرار دادن

ناخن فکرش به خون آلوده ماند عقده‌ی بود و عدم نگشوده ماند  
عقده: گره

مفهوم بیت: بسیار تعمق کرد ولی نتوانست به رمز و راز هستی و نیستی  
پی برد.

آه بر لب شاهد حرمان او چهره‌ی غماز دل حیران او  
مفهوم بیت: آه بر لبش ناظر نومیدی و یأس او بود و چهره‌اش مبین  
حیرانی او.

رفت روزی نزد شیخ کاملی آنکه اندر سینه پروردی دلی  
دل: این کلمه در اینجا مرادف «عشق»، «کشف و شهود» و  
«درون‌نگری» آمده، و در برابر عقل و حکمت برهمن قرار داده شده.  
کلمه دل، قلب یا فواد در ادبیات اسلامی به معنای منشأ سیر و سلوک  
روحانی و منبع الهام است.

قلب را مرکز عواطف و احساسات دانسته‌اند و قدما شخصیتی خاص  
بدان بخشیده‌اند، چندانکه آن را مخاطب می‌ساختند. در قاموس کتاب  
مقدس، قلب یا دل مرکز جمیع امیدها و اراده‌های دوست و دشمن و  
نیز مرکز بصیرت عقلی دانسته شده که دارای تمام طبایع روحانی بشر  
می‌باشد. در اصطلاح عرفا نفس ناطقه است و مخزن اسرار حق و  
محل ادراک حقایق و اسرار معارف:



دل چه باشد مخزن اسرار حق

خلوت جان برسر بازار حق

دل امین بارگاه محرمی است

دل اساس کارگاه آدمی است

غزالی در نصیحة الملوک می گوید «دل، کان است و خرد گوهر و قلم زرگر». و در احیاء العلوم به بسط این نظر می پردازد. این معنا مبتنی است بر آیه ۹ از سوره سجده «ثُمَّ سُوِيَهُ وَ نَفَخَ مِنْ رُوحِهِ وَ جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ الْاَبْصَارَ وَ الْاَفْئِدَةَ...» (آنگاه وی را بپرداخت و از روح خویش در او دمید و برای شما گوش و دیدگان و دلها آفرید...) اقبال در بازسازی اندیشه در تفسیر این آیه می گوید «... برای آنکه تصور تمام و کاملی از حقیقت امکان پذیر شود، لازم است ادراک حسی با ادراک دیگری که قرآن از آن به فواد تعبیر می کند، به کمال برسد. قلب نوعی کشف و شهود یا درون نگری است که در کلام زیبای جلال الدین رومی، قوت از انوار خورشید می گیرد و ما را با جلوه هائی از حقیقت - متفاوت با آنچه که از طریق ادراک حسی حاصل می شود - آشنا می سازد. این مفهوم مطابق قرآن است، چیزی که می بیند و اگر مشاهداتش به درستی تفسیر شود، هرگز خطائی در آن راه ندارد...»:

نور نور چشم، خود نور دل است

نور چشم از نور دلها حاصل است

باز نور نور دل، نور خداست

کوز نور عقل و حس، پاک و جداست

در پیام مشرق تمایز میان قلب و عقل را چنین توصیف می کند:

نبودی عشق و این هنگامه عشق

اگر دل، چون خرد فرزانه بودی

و در جای دیگر از همین دیوان می‌گوید: «خرد چون سوز پیدا کرد دل  
شد» در غزلی می‌گوید:

یارب درون سینه دل باخبر بده

در باده نشئه را نگر، آن نظر بده

و در غزلی دیگر:

نرسد فسونگری خرد به‌تپیدن دل زنده‌ئی

ز کشت فلسفیان در آ به‌حریم سوز و گداز من

گوش برگفتار آن فرزانه داد بر لب خود مهر خاموشی نهاد

گفت شیخ: ای طائف چرخ بلند اندکی عهد وفا با خاک بند ۶۲۱

طائف: طواف کننده. در اینجا: آواره؛ سرگردان.

خاک (در اینجا): زمین؛ واقعیات؛ ملموسات

تا شدی آواری صحرا و دشت فکر بی‌باک تو از گردون گذشت

با زمین در ساز ای گردون نورد در تلاش گوهر انجم مگرد

در ساختن (در اینجا): مأنوس شدن؛ آشتی کردن.

تلاش (در اینجا): جد و جهد برای فهمیدن.

گوهر: جوهر؛ ماهیت.

من نگویم از بتان بیزار شو کافری؟ شایسته زناار شو ۶۲۱

ای امانت‌دار تهذیب کهن پشت پا بر مسلک آباء مزین

تهذیب (در اصطلاح اقبال): تعلیم و تربیت؛ فرهنگ. ر.ک: بیت ۳۱۵

پشت پا زدن (در اینجا): روی گرداندن.

۶۳ گرز جمعیت حیات ملت است کفر هم سرمایه جمعیت است  
مفهوم بیت: اگر حیات ملت ناشی از وحدت است، کفر هم منشاء  
وحدت است.

تو که هم در کافری کامل نهئی در خور طوف حریم دل نهئی  
قیاس کنید با این بیت:  
خود را نپرستیدهئی عرفان چه شناسی  
کافر نشدی لذت ایمان چه شناسی

۶۴ مانده‌ایم از جاده‌ی تسلیم دور تو ز آزر من ز ابراهیم دور  
تسلیم (در اینجا): وفاداری؛ پیروی؛ متابعت.  
آزر: پدر بت تراش ابراهیم بت شکن.

قیس ما سودائی محمل نشد در جنون عاشقی کامل نشد  
قیس: مجنون. ر. ک: بیت ۶۸  
سودائی: دیوانه؛ مجنون. سعدی:  
لا ابالی چه کند دفتر دانائی را  
طاقت و عظم نباشد سر سودائی را  
محمل: کجاوه. در اینجا: کجاوه لیلی. دیوانه‌ی محمل لیلی شدن: کنایه  
از نهایت عاشقی.

۶۴ مُرد چون شمع خودی اندر وجود  
از خیال آسمان پیما چه سود  
قیاس کنید با این دو بیتی از ارمغان حجاز:

از آن فکر فلک پیمای چه حاصل  
که گرد ثابت و سیاره گردد  
مثال پاره ابری که از باد  
به پهنای فضا آواره گردد

(۲۶۵)

۶۱ آب زد در دامن کهسار چنگ گفت روزی با هماله رود گنگ  
آب (در اینجا): رود گنگ.

هماله: هیمالیا؛ رشته کوههای عظیم در شمال شبه قاره هند که از  
پاکستان شروع می شود و تا بوتان امتداد می یابد؛ بزرگترین قله ی  
عالم، اورست با ۸۸۴۸ متر ارتفاع در آن قرار دارد. هیمالیا سرچشمه  
رودهای معروف و پرآب گنگ و سند است.

ای ز صبح آفرینش یخ به دوش پیکرت از رودها زنار پوش  
زنار: رشته ئی متصل به صلیب که مسیحیان به گردن خود آویزند؛  
کمربندی که زرتشتیان به کمر بندند. رشته مانندی که بت پرستان و  
برهمنان به کمر می بستند. در غزلی می گوید:  
محمود غزنوی که صنمخانه ها شکست  
زناری بتان صنمخانه ی دل است

۶۲ حق تو را با آسمان همراز ساخت پات محروم خرام ناز ساخت  
خرام ناز: با ناز و تانی رفتن. ر.ک: بیت ۵۶۸

طاقت رفتار از پایت ربود این وقار و رفعت و تمکین چه سود

تمکین (در اینجا): توانائی.

۶۱ زندگانی از خرام پیهم است برگ و ساز هستی موج از رم است  
قیاس کنید با دو بیت زیر از کتاب افکار:

ساحل افتاده گفت: گرچه بسی زیستم  
هیچ نه معلوم شد آه که من چیستم  
موج ز خود رفته‌ئی، تیز خرامید و گفت:  
هستم اگر می‌روم، گر نروم نیستم

۶۱ کوه چون این طعنه از دریا شنید همچو بحر آتش از کین بردمید  
بردمیدن (در اینجا): غلیان کردن؛ به جوش آمدن.

گفت ای پهنای تو آئینه‌ام چون تو صد دریا درون سینه‌ام  
دریا (در اینجا): رودخانه.

این خرام ناز سامان فناست هرکه از خود رفت شایان فناست  
سامان (در اینجا): اسباب؛ وسیله.  
از خود رفت: از «خودی» غافل شد. رک: بیت ۱۲۱

از مقام خود نداری آگهی بر زیان خویش نازی، ابلهی  
مصرع دوم: ابلهی، چون به بدبختی خود می‌نازی.

۶۲ ای ز بطن چرخ گردان زاده‌ئی از تو بهتر ساحل افتاده‌ئی  
مصرع اول: هندوان معتقدند که سرچشمه رود گنگ در آسمان است؛

از همین رو این رود را مقدس می‌شمارند و در آن اعمال مذهبی  
به جای می‌آورند.  
افتاده (در اینجا): بی حرکت.

۶۲ هستی خود نذر قلزم ساختی پیش رهن نقد جان انداختی  
قلزم: دریا

همچو گل در گلستان خوددار شو بهر نثر بو پی گلچین مرو  
خوددار (در اینجا): متکی به خود. ر. ک: بیت ۵۱۲.  
گلچین: گل چیننده؛ گل فروش.  
آنجا که گر به شاخ گلی آرزوت هست  
گلچین به پیشگاه تو یک خرمن آورد  
«لطفعلی صورتگر»

۶۴ زندگی برجای خود بالیدن است از خیابان خودی گل چیدن است  
برجای خود: در خویشتن.  
خیابان خودی: گلزار خود؛ بوستان خویش. ر. ک: بیت ۴۸۴

قرنها بگذشت و من پا در گلم تو گمان داری که دور از منزلم؟  
پا در گل بودن (در اینجا): برخاک استوار بودن؛ بر زمین قرار داشتن.  
منزل: هدف؛ مقصود.

هستی‌ام بالید و تا گردون رسید زیر دامانم ثریا آرمید  
دامان: قسمت پائین کوه؛ دامنه.

ثریا: کنایه از نهایت بلندی. وحشی بافقی:  
از صحن خانه تا به لب بام از آن من  
از بام خانه تا به ثریا از آن تو  
ر.ک: بیت ۴۱

۶ هستی تو بی نشان در قلم است ذروه‌ی من سجده‌گاه انجم است  
مصرع اول: تو در دریا از بین می‌روی  
ذروه: قله؛ سرکوه.

چشم من بینای اسرار فلک آشناگوشم ز پرواز ملک  
تا ز سوز سعی پیهم سوختم لعل و الماس و گهر اندوختم  
«در درونم سنگ و اندر سنگ نار آب را بر نار من نبود گذار»  
این بیت با اندک تغییری از مولوی است.

۶ قطره‌ئی؟ خود را به پای خود مریز در تلاطم کوش و با قلم سستیز  
خود را: خودی خود را  
به پای خود: به خواست خود.  
ریختن (در اینجا): از بین بردن؛ متلاشی شدن؛ محو ساختن.  
ای خرم از فروغ رخت لاله‌زار عمر  
باز آکه ریخت بی گل رویت بهار عمر  
«حافظ»

۶ آب گوهرخواه و گوهرریزه شو بهر گوش شاهی، آویزه شو  
مصرع اول: مروارید و لعل آبدار شو.

شاهدی: معشوقی؛ محبوبی؛ زیباروئی. حافظ:

برو معالجه‌ی خود کن ای نصیحت‌گوی

شراب و شاهد شیرین کرا زیانی داد

آویزه: گوشواره

۶۶ یا خودافزا شو، سبک رفتار شو ابر برق‌انداز و دریابار شو

خودافزا: خودساز

دریابار: بسیار باران‌زا، ر.ک: بیت ۵۹۲

از تو قلزم‌گدیه‌ی توفان کند شکوه‌ها از تنگی دامن کند

گدیه: گدائی؛ تکدی. ر.ک: بیت ۲۲۵

تنگی دامن: دامنه‌دار نبودن؛ محدود بودن.

کمتر از موجی شمارد خویش را

پیش پای تو گذارد خویش را





در بیان اینکه مقصد حیات مسلم اعلای کلمه الله است و  
جهاد اگر محرک آن جوع الارض (زمین خواری؛ تسخیر  
ممالک) باشد در مذهب اسلام حرام است.

۶۵      قلب را از صبغة الله رنگ ده      عشق را ناموس و نام و ننگ ده

قلب: ر.ک: بیت ۶۲۳

صبغة الله: رنگ خدا. اشاره به آیه ۱۳۸ سوره بقره: (صبغة الله و من احسن  
من الله صبغة و نحن له عابدون. [بگوئید] رنگ خدا [ئی داریم] و چه کسی  
است که رنگ او از خدا بهتر باشد؟ و ما پرستندگان اوئیم).

عشق: ر.ک: بیت ۷۷

ناموس (در اینجا): عزت؛ افتخار؛ نیکنامی. سعدی: «پرده ناموس  
بندگان به گناه فاحش ندرد».

نام و ننگ: آبرو؛ حیثیت؛ اعتبار. مرادف ناموس. عطار:

راست ناید نام و ننگ و عاشقی

دُرد در ده جای نام و ننگ نیست

در همین مثنوی (بیت ۸۲۹) به صورت «ننگ و نام» آورده:

باز از ما خواه ننگ و نام را

پخته تر کن عاشقان خام را

مفهوم بیت: اقبال به مردم توصیه می کند که خانه دل خود را با رنگ  
الهی مزین سازند تا عشق که ساکن این خانه است عزت و اعتبار بیابد.

۶۱ طبع مسلم از محبت قاهر است      مسلم از عاشق نباشد کافر است  
تابع حق دیدنش نادیدنش      خوردنش، نوشیدنش، خوابیدنش  
مفهوم بیت: دیدن، ندیدن، خوردن، نوشیدن و خوابیدن تابع احکام الهی است.

در رضایش مرضی حق گم شود      «این سخن کی باور مردم شود»  
مصرع اول: در حدیث است که: إِنَّ اللَّهَ رَجَالاً إِذَا أَرَادُوا أَرَادَ (خدا انسانهائی دارد که اراده‌اش تابع اراده آنهاست).  
مصرع دوم: تضمینی است از مثنوی مولوی. برای شرح بیشتر ر. ک:  
بازسازی اندیشه، ص ۱۲۶

خیمه در میدان الا الله زدست      در جهان شاهد علی الناس آمدست  
شاهد علی الناس: گواه بر مردم. تلمیحی است به آیه ۱۴۳ سوره بقره: وَ كَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَ يُكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِدًا... (و به این ترتیب شما را امتی معتدل ساختیم تا بر مردم گواه باشید و پیامبر بر شما گواه باشد...) و نیز آیه ۷۸ سوره حج: لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَ تَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ (تا این پیامبر بر شما گواه باشد و شما بر مردم گواه باشید).

۶۶ شاهد حالش نبی انس و جان      شاهی، صادق‌ترین شاهدان  
شاهد: نامی از نامه‌های پیامبر (ص)؛ شاهد فاستقم؛ شاهد لعمرک.  
خاقانی:

آن شاهد لعمرک و شاگرد فاستقم

مخصوص قم فانذر و مقصود کن فکان

حال: وجد؛ شور. در غزلی می گوید:

نشئه از حال بگیرند و گذشتند ز قال

نکته فلسفه دُرد ته جام است اینجا

۶۶۱ قال را بگذار و باب حال زن نور حق برظلمت اعمال زن

قال: مباحثات و مشاجرات عقلی؛ علم رسمی. شیخ بهائی:

علم رسمی سر به سر قیل است و قال

نه از او کیفیتی حاصل نه حال

۶۶۱ در قبای خسروی درویش زی دیده بیدار و خداوندیش زی

دیده بیدار: هشیار؛ آگاه.

قیاس کنید با این بیت از سعدی:

حاجت به کلاه بر کی داشتنت نیست

درویش صفت باش و کلاه تتری دار

و نیز این بیت از اقبال:

اقبال قبا پوشد، در کار جهان کوشد

دریاب که درویشی با دلق و کلاهی نیست

۶۶۱ قرب حق از هر عمل مقصود دار تا ز تو گردد جلالش آشکار

قرب حق (از ترکیبات رایج عرفانی و کلامی): نزدیکی مخلوق به خالق.

ناصر خسرو در قصیده معروف حج می گوید:

قرب حق دیدی اول و کردی

قتل و قربان نفس دون لثیم

مولوی:

قرب نز پائین و بالا رفتن است  
 قرب حق از قید هستی رستن است  
 سعدی:

فرعون وار لاف انا الحق همی زنی  
 وانگاه قرب موسی عمرانت آرزوست

۶۱ صلح شر گردد چو مقصود است غیر    گر خدا باشد غرض، جنگ است خیر  
 غیر: غیرالله؛ ماسوی الله. ر. ک: بیت ۹۵  
 غرض: مقصود؛ مراد.

۶۱ گر نگرده حق ز تیغ ما بلند    جنگ باشد قوم را ناارجمند  
 حضرت شیخ میانمیر ولی    هر خفی از نور جان او جلی  
 سید محمد میانمیر: عارف مشهور که در سال ۱۶۳۵ میلادی در لاهور  
 درگذشت.  
 هر خفی: هر امر پنهان؛ هر موضوع سربه مهر.

۶۱ بر طریق مصطفی محکم پئی    نغمه‌ی عشق و محبت را نئی  
 پی: پای؛ پا. فردوسی:  
 به شهر اندر آمد سراسر سپاه  
 پئی را نبید بر زمین نیز راه  
 محکم پی: ثابت قدم.

ی (در آخر هر دو مصرع): یاء وحدت  
 مصرع اول: با عزمی استوار در طریق اسلام گام می سپرد.  
 نی: ساز بادی معروف. لازم به ذکر است که گرچه «نی» از لحاظ سنتی

جائی در فرهنگ سرزمین اقبال ندارد ولی در آثار فارسی و اردوی او  
به تأسی از مولوی به کرات آمده است. در زیور عجم می گوید:

ضربت روزگار اگر ناله چونی دهد تو را

باده‌ی من ز کف بنه، چاره ز مومیا طلب

در جاویدنامه می گوید:

در تلاش جلوه‌های پی به پی

طی کنم افلاک و می نالم چونی

✱

با نسیم آواره بودم در نشاط

بشنو از نی می سرودم در نشاط

در ارمغان حجاز می گوید:

سراپا درد و سوز آشنائی

وصال او زبان‌دان جدائی

جمال عشق گیرد از نی او

نصیبی از جلال کبریائی

(دوبیتی ۱۹۶)

در بانگ درا می گوید:

همچونی از نیستان خود حکایت می‌کنم

بشنو ای گل! از جدائی‌ها شکایت می‌کنم

ر.ک: بیت ۷۴۶

۶۷۱ تربتش ایمان خاک شهر ما مشعل نور هدایت بهر ما

تربت: خاک مقدس؛ آرامگاه اولیاء و عارفان.

بعد مردن تربت ما را عمارت گو مباش  
 بر سر قبر شهیدان گنبد گردون بس است  
 مراد بافقی  
 ایمان (در اینجا): ایمن کننده؛ محافظ.

بر در او جبهه فرسا آسمان از مریدانش شه هندوستان  
 جبهه: پیشانی.  
 جبهه فرسا: جبهه ساینده؛ آنکه پیشانی بر زمین می ساید.  
 شه هندوستان: مقصود محی الدین اورنگ زیب مشهورترین و  
 مقتدرترین پادشاه سلسله گورکانی و ششمین پادشاه سلسله مغول  
 هند است که از سال ۱۵۶۹ تا ۱۱۱۸ برای خطه فرمانروائی می کرد.

شاه تخم حرص در دل کاشتی قصد تسخیر ممالک داشتی  
 اورنگ زیب معروف به عالمگیر در سال ۱۹۰۱ دست به یک سلسله  
 لشکرکشی هائی به سمت جنوب زد که تا بیست و دو سال بعد یعنی تا  
 موقع مرگ او ادامه داشت.

۶۱ از هوس آتش به جان افروختی تیغ را هل من مزید آموختی  
 هل من مزید: آیا بیشتر هست؟ مأخوذ از آیه ۲۹ سوره ق: یَوْمَ نَقُولُ  
 لِّلْجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأْتَ وَ تَقُولُ هَلْ مِنْ مَّزِیدٍ (روزی که به جهنم گوئیم آیا پر  
 شدی و گوید: آیا بیشتر هست؟)

در دکن هنگامه ها بسیار بود لشکرش در عرصه ی پیکار بود  
 اورنگ زیب در عهد شاه جهان از سال ۱۰۴۵ تا ۱۰۵۲ ه. ق. حاکم

قسمت مسخر شده دکن بود و آن ناحیه را به چهار قسمت تقسیم نمود.

رفت پیش شیخ گردون پایه‌ئی      تا بگیرد از دعا سرمایه‌ئی  
مسلم از دنیا سوی حق رم کند      از دعا تدبیر را محکم کند  
رم کردن: گریختن؛ فرار کردن  
مصرع اول: ظاهراً تلمیحی است به آیه ۵۰ سوره ذاریات: فَفِرُّوا إِلَى اللَّهِ  
إِنِّي لَكُمْ مِنْهُ نَذِيرٌ مُبِينٌ (سوی خدا بگریزید که من از جانب وی شما را  
بیم دهنده‌ئی آشکارم).  
تدبیر: سیاست؛ خط مشی.

شیخ از گفتار شه خاموش ماند      بزم درویشان سراپا گوش ماند  
مصرع اول: میانمیر پاسخی به سخنان اورنگ زیب نداد.

تامریدی سکه‌ی سیمین به دست      لب گشود و مهر خیاموشی شکست      ۶۸۰  
گفت این نذر حقیر از من پذیر      ای ز حق آوارگان را دستگیر  
ز حق آوارگان: کسانی که از طریق خدا منحرف شده‌اند.  
دستگیر: دستگیرنده؛ هدایت‌کننده؛ هادی.

غوطه‌ها زد در خوی محنت تنم      تا گره زد درهمی را دامنم  
خوی محنت: عرق ناشی از رنج و زحمت.  
مفهوم بیت: برای به دست آوردن درهمی رنجهای بسیار بردم.

گفت شیخ این زر، حق سلطان ماست      آنکه در پیراهن شاهی گداست



۶۱ حکمران مهر و ماه و انجم است      شاه ما مفلس‌ترین مردم است  
دیده برخوانِ اجانب دوخت است      آتش جوعش جهانی سوخت است  
قحط و طاعون تابع شمشیر او      عالمی ویرانه از تعمیر او  
تعمیر: ر.ک: ابیات ۵۱، ۱۲۵ و ۵۰۵

خلق در فریاد از ناداریش      از تهی‌دستی، ضعیف آزاریش  
سطوتش اهل جهان را دشمن است      نوع انسان کاروان، او رهزن است  
سطوت (در اینجا): قدرت؛ اقتدار. ر.ک: ابیات ۱۳۱ و ۲۹۵

۶۱ از خیالِ خود فریب و فکر خام      می‌کند تاراج را تسخیر، نام  
خیال: ر.ک: بیت ۲۲۰  
خود فریب (صفت مرکب): گول‌زننده خود؛ آنکه خود را فریب  
می‌دهد.

نام کردن: نام گذاشتن؛ نام نهادن. عراقی:  
به‌گیتی هرکجا درد دلی بود

به‌هم کردند و عشقش نام کردند  
اقبال در استقبال از همین غزل معروف می‌گوید:  
تماشاگاه مرگ ناگهان را

جهان ماه و انجم نام کردند  
ر.ک: می‌باقی (شرح و بررسی تطبیقی غزل‌های اقبال) تألیف: م. ب.  
ماکان

مصرع دوم: نام غارت و چپاول را می‌گذارد تسخیر کردن

۶۹ عسکر شاهی و افواج غنیم      هردو از شمشیر جوع او دو نیم

غنیم: ر.ک: بیت ۵۲۷

شمشیر جوع: شمشیر گرسنگی؛ کنایه از شمشیری که زمین خوار است.

آتش جان گدا جوع گداست جوع سلطان ملک و ملت را فناست

هرکه خنجر بهر غیرالله کشید

تیغ او در سینه‌ی او آرمید

این بیت احتمالاً تلمیحی است به آیه ۷۸ سوره حج: و جَاهِدُوا فِي اللَّهِ  
حَقَّ جِهَادِهِ... (و در راه خدا کارزار کنید چنانکه سزاوار کارزار کردن برای  
اوست.)



اندرز میرنجات نقشبند المعروف به بابای صحرایی که  
 برای مسلمانان هندوستان رقم فرموده است  
 بابای صحرایی: ظاهراً نام مستعاری است که اقبال در اینجا بر خود  
 نهاده.

۶۹۱ ای که مثل گل ز گل بالیده‌ئی تو هم از بطن خودی زائیده‌ئی  
 از خودی مگذر، بقا انجام باش قطره‌ئی می باش و بحر آشام باش  
 این مضمون را اقبال به صورتهای مختلف در آثار منظوم و منثور  
 خویش بیان داشته است. به عقیده وی کسی که خودی را در خویش  
 پیوردد و آن را استحکام ببخشد به جاودانگی دست می یابد و چنان  
 عظمتی می یابد که «عالم در وی گم می شود» در دیوان ضرب کلیم  
 می گوید:

نشان کافر این است که: در عالم گم می شود  
 نشان مومن این است که: عالم در او گم می شود  
 در زیور عجم می گوید:

نگنجد اندرین دیر مکافات  
 جهان او را مقامی از مقامات  
 در مورد انسان آزاده می گوید:  
 ما همه عبد فرنگ، او عبد هو

او ننگنجد در جهان رنگ و بو

۶۱ تو که از نور خودی تابنده‌ئی      گر خودی محکم کنی پاینده‌ئی  
سود در جیب همین سوداستی      خواجگی از حفظ این کالاستی  
هستی و از نیستی ترسیده‌ئی      ای سرت گردم غلط فهمیده‌ئی  
هستی: تو وجود داری.

چون خبر دارم ز ساز زندگی      با تو گویم چیست راز زندگی  
ساز (در اینجا): زیر و بم، آهنگ.

غوطه در خود صورت گوهر زدن      پس ز خلوتگاه خود سر برزدن  
مصرع اول: مثل مروارید در خود فرو رفتن. در غزلی می‌گوید:  
ای خوش آن جوی تنک مایه که از ذوق خودی  
در دل خاک فرو رفت و به دریا نرسید

۷ زیر خاکستر شرار اندوختن      شعله گردیدن، نظرها سوختن  
سوختن (در اینجا): خیره ساختن، مبهوت کردن.

۷ خانه سوز محنت چل ساله شو      طوف خود کن شعله‌ی جواله شو  
مصرع اول: بابای صحرایی به اقبال که در این زمان چهل ساله بوده  
اندرز می‌دهد که کاشانه محنت زده زندگی خود را منور کن.  
جواله: بسیار جولان کننده؛ گردنده.

زندگی از طوف دیگر رستن است      خویش را بیت‌الحرم دانستن است  
طوف دیگر: گردیدن به گرد دیگری.  
بیت‌الحرم: بیت‌الحرام؛ بیت‌الله؛ خانه خدا.

پر زن و از جذب خاک آزاد باش      همچو طایر ایمن از افتاد باش  
تو اگر طایر نه‌ئی ای هوشمند      بر سر غار آشیان خود مبنده  
کنار غار لانه گزیدن: کنایه از تن به مخاطرات سپردن.

۷۰      ای که باشی در پی کسب علوم      با تو می‌گویم پیام پیر روم  
«علم را برتن زنی ماری بود      علم را بردل زنی یاری بود»  
آگهی از قصه‌ی آخوند روم      آنکه داد اندر حلب درس علوم  
آخوند روم: ملای روم؛ مولوی.  
حلب: ر.ک: بیت ۷۰۹

پای در زنجیر توجیهات عقل      کشتیش توفانی «ظلمات» عقل  
موسی بیگانه‌ی سنینای عشق      بی‌خبر از عشق و از سودای عشق  
مولوی در آغاز عقلی مسلک بود و مدتی از عمر را برای کسب علوم و  
تکمیل معلومات در حلب و دمشق که از بزرگترین مراکز علمی و ادبی  
آن زمان بود گذراند و بعد به تدریس و تعلیم و وعظ و تذکیر مشغول  
شد. تا اینکه در سال ۶۴۲ با شمس‌الدین محمد بن علی بن ملک داد  
معروف به شمس تبریزی ملاقات می‌کند. این ملاقات انقلابی روحانی  
در وی پدید می‌آورد که موجب ترک مسند تدریس و فتوی می‌شود:  
در دست همیشه مصحف بود

در عشق گرفته‌ام چغانه

اندر دهنی که بود تسبیح

شعر است و دوبیتی و ترانه

از این پس است که شعله عشق در جانش زبانه می‌کشد و «یک رگ  
هشیار» در وی نمی‌ماند:

از تشکک گفت و از اشراق گفت    وز حکم صد گوهر تابنده سفت

تشکک: شکاکیت؛ مذهب شک. آئینی که هیچ امری را به دیده یقین نمی نگرد و معتقد است: تنها نظر درستی که وجود دارد، این است که نظر درستی وجود ندارد و کسی نمی تواند حکم بریقین کند زیرا انسان برای کسب علم و یقین به معلومات خود میزان و مأخذ صحیحی ندارد. حس خطا می کند و عقل از اصلاح خطای او عاجز است. اشخاص به حسب اختلاف بنیه و مزاج و ذوق و فهم و زمان و مکان و اوضاع و احوال و تربیت و انس و عادت و غیر آنها ادراکاتشان مختلف می باشد و امور را یکسان تشخیص نمی دهند. بنابراین در هیچ امری نباید رأی جزم و حکم قطعی صادر کرد و همه چیز را باید با دیده تردید نگریست. موسس این آئین پیرهو است که معاصر اسکندر مقدونی بود (برای اطلاع بیشتر ر. ک: آشنائی با فلسفه غرب، جیمز کرن فیلمن، م. ب. ماکان، ص ۱۰۰ و سیر حکمت).

اشراق: فلسفه ئی است که منشأ آن فلسفه افلاتون و حکمت نوافلاتونی حوزه علمی اسکندریه است. مروج این حکمت در اسلام و ایران شیخ شهاب الدین سهروردی (۵۴۹ - ۵۸۷ ه. ق.) است. او علاوه بر استفاده از فلسفه افلاتون و نوافلاتونی از حکمت متداول در ایران خاصه فلسفه متمایل به عرفان که در طریقت زردشتی بود و سهروردی از آن به خمیره خسروانی تعبیر می کند، بهره برده است. اساس این طریقه وصول به حقایق از راه کشف و شهود و اشراق است. حکم: جمع حکمت.

گوهر سفتن: کنایه از سخن نغزگفتن.

عقده (در اینجا): مشکل؛ معضل.  
 مشائین: راه رونندگان. اصطلاحاً به پیروان فلسفه ارسطو گفته می‌شود.  
 حکمت مشاء نام دیگر فلسفه ارسطوست زیرا او عقاید خود را در  
 حال راه رفتن بیان می‌داشت.  
 وانمودن: آشکار ساختن؛ باز نمودن؛ نشان دادن. در غزلی می‌گوید:  
 نور تو وانمود سپید و سیاه را  
 دریا و کوه و دشت و در و مهر و ماه را

۷ گرد و پیشش بود انبار کتب    بر لب او شرح اسرار کتب  
 گرد و پیشش: در اطراف و جلوی او

پسیر تبریزی ز ارشاد کمال    جست راه مکتب ملا جلال  
 کمال: بابا کمال خجندی (فوت؟ ۸۰۴ ق) که برخی او را مرشد شمس  
 تبریزی (۵۸۲ - ۶۴۵ ه. ق) می‌دانند. به عقیده اقبال او شمس را  
 به مجلس درس جلال‌الدین رومی هدایت کرد.  
 کمال‌الدین خجندی پس از مهاجرت از خجند در تبریز مقیم شد و در  
 این شهر به زهد و صلاح شهرت یافت و در همانجا درگذشت. کمال از  
 غزلیات حافظ استقبال نموده و از سعدی و همام تبریزی تقلید کرده  
 است.

گفت این غوغا و قیل و قال چیست؟    این قیاس و وهم و استدلال چیست؟  
 قیل و قال: طعنه عارفان به مباحثات علوم ظاهری به خصوص فقه و  
 حدیث که آن را در مقابل «حال» به کار می‌برند. حافظ:



از قال و قیل مدرسه حالی دلم گرفت  
 یک چند نیز خدمت معشوق و می کنم  
 برای توضیح بیشتر ر. ک: ابیات ۶۶۴ و ۶۶۵  
 قیاس: گفتاری مرکب از دو یا چند قضیه که قبول آنها موجب قبول  
 نتیجه‌ئی الزامی است. واضع این استدلال ارسطوست. مثال:  
 الف: هر انسانی فانی است. (قضیه کبری)  
 ب: سقراط انسان است. (قضیه صغری)  
 ج: پس سقراط فانی است. (نتیجه)  
 وهم: پنداشت، گمان.

۷۱۰ مولوی فرمود نادان لب ببند      بسمقالات خردمندان مخند  
 خردمندان: اهل عقل.  
 مقالات: سخنان؛ گفتارها؛ اقوال. و نیز نام کتاب شمس تبریزی که  
 مجموع گفته‌های وی در مجالس مختلف است. مقالات علاوه بر این  
 حاوی سوآل و جوابهایی است که میان او و مولانا یا مریدان و منکران  
 رد و بدل شده.

پای خویش از مکتبم بیرون گذار      قیل و قال است این، تو را باوی چه کار  
 قیل و قال: استدلال و مباحثه. ر. ک: ابیات ۶۶۴، ۶۶۵ و ۷۱۴

۷۱۱ قال ما از فهم تو بالاتر است      شیشه‌ی ادراک را روشنگر است  
 سوز شمس از گفته‌ی ملا فزود      آتشی از جان تبریزی گشود  
 سوز (در اینجا): خشم.

برزمین، برق نگاه او فتاد      خاک از سوز دم او شعله زد  
دم: نفس. ر. ک: بیت ۳۴۷

۷۲۰      آتش دل خرمن ادراک سوخت      دفتر آن فلسفی را پاک سوخت  
دل: کنایه از عشق  
ادراک: عقل

مولوی بیگانه از اعجاز عشق      ناشناس نغمه‌های ساز عشق  
گفت: این آتش چه سان افروختی؟      دفتر ارباب حکمت سوختی  
گفت شیخ: ای مسلم زناردار      ذوق و حال است این، تو را باوی چه کار  
زنار: ر. ک: بیت ۶۳۶. زناردار کنایه از بی اعتقاد؛ به ظاهر مسلمان.  
مصرع دوم: قیاس کنید با مصرع دوم بیت ۷۱۶

حال ما از فکر تو بالاتر است      شعله‌ی ما کیمیای احمر است  
کیمیای احمر: کیمیای کمیاب

۷۲۵      ساختی از برف حکمت ساز و برگ      از سحاب فکر تو بارد تگرگ  
سحاب (در اینجا): ابر. ر. ک: بیت ۵۶۱

آتشی افروز از خاشاک خویش      شعله‌ئی تعمیرکن از خاک خویش  
تعمیر کردن: ر. ک: ابیات ۵۱، ۱۲۵ و ۵۰۵  
خاک: ر. ک: ابیات ۶، ۵۱، ۳۳۷، ۴۹۴

علم مسلم کامل از سوز دل است      معنی اسلام ترک آفل است

آفل: غروب کننده. زوال پذیر.

اقبال علم رسمی را که عاری از عشق و فقط متکی به عقل جزئی است تائید نمی‌کند، به عقیده وی چنین دانشی دردها و مشکلات اصلی بشر را برطرف نمی‌سازد، این است که می‌گوید مسلمانان باید مسلمانی از سرگیری و سنتها و آداب پیشین خویش را احیاء کنند. در علم رسمی «سوز عشق» نیست و از همین رو زوال می‌پذیرد.

چون زبند آفل ابراهیم رست

در میان شعله‌ها نیکو نشست

در این بیت تلمیحی است به آیه ۷۶ سوره انعام: فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ وَ رَأَوْا كَوْكَبًا، قَالَ هَذَا رَبِّي، فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ (و چون شب براو تاریک شد و ستاره‌ئی را دید، گفت: این پروردگار من است و چون فرو رفت، گفت: من زوال‌پذیران را دوست ندارم.) و نیز داستان در آتش رفتن ابراهیم که به دستور نمرود صورت گرفت ولی (براساس آیات ۶۸ و ۶۹ سوره انبیاء، و نیز آیه ۲۴ سوره عنکبوت) آتش براو سرد شد. اقبال در دیوان بال جبریل که به اردو سروده می‌گوید که همین نقش را در زمان خود داشته:

از عذاب دانش جدید با خبرم

چرا که همچو ابراهیم در آتش افکنده شدم

در ارمغان حجاز می‌گوید:

طلسم علم حاضر را شکستم

ریودم دانه و دامش گسستم

خدا داند که مانند ابراهیم

به نار او، چه بی‌پروا نشستم

و باز در چه باید کرد در مورد خودش می گوید:

جز تو ای دانای اسرار فرنگ

کس نکو نشست در نار فرنگ

(بیت ۱۱)

علم حق را در قفا انداختی    بهر نانی نقد دین در باختی

علم حق: خداشناسی

۷۳۰ گرم رو در جستجوی سرمه‌ئی    واقف از چشم سیاه خود نه‌ئی

گرم رو: ر.ک: بیت ۴۵

یادآور مضمون ابیات آغازین یکی از معروف‌ترین غزل‌های حافظ:

سالها دل طلب جام جم از ما می‌کرد

و آنچه خود داشت ز بیگانه تمنا می‌کرد

گوهری کز صدف کون و مکان بیرون است

طلب از گمشدگان لب دریا می‌کرد

۷۳۱ آب حیوان از دم خنجر طلب    از دهان اژدها کوثر طلب

آب حیوان: آب حیات؛ آب زندگی که گفته‌اند چشمه‌ئی است در

ناحیه‌ئی تاریک از شمال که موسوم به «ظلمات» است و آشامیدنش

سبب عمر جاوید می‌شود. اسکندر به طلب آن رفت و نیافت. خضر

بدان دست یافت و از آن آشامید و جاوید گشت، از این رو به آب

خضر نیز معروف است. حافظ:

آب حیوان تیره گون شد خضر فرخ‌پی کجاست

گل بگشت از رنگ خود باد بهاران را چه شد

دم: لبه خنجر و شمشیر. در غزلی می‌گوید:  
اگر این کار را کار نفس دانی، چه نادانی

دم شمشیر اندر سینه باید نی نوازی را

در ارمغان حجاز می‌گوید:

خودی از آرزو شمشیر گردد

دم او رنگ‌ها بُرد زی‌وها

(دوبیتی ۳۲۴)

کوثر: ر.ک: ابیات ۴۹۹، ۵۳۷

سنگ اسود از در بتخانه خواه      نافه‌ی مشک از سگ دیوانه خواه

سنگ اسود: حجرالاسود. ر.ک: بیت ۶۱۲

سوز عشق از دانش حاضر مجوی      کیف حق از جام این کافر مجوی

کیف حق: نشئه خدائی

مدتی محو تک و دو بوده‌ام      رازدان دانش نو بوده‌ام

محو (در اینجا): مشغول

مفهوم بیت: اشاره اقبال به سالهای اقامتش در اروپا (۸ - ۱۹۰۵) است  
که به فراگیری دانش جدید مشغول بوده.

باغبانان امتحانم کرده‌اند      محرم این گلستانم کرده‌اند

مصرع اول: باغبانان گلستان دانش جدید مرا آزمودند.

گلستانی، لاله‌زار عبرتی      چون گل کاغذ سراب نکه‌تی

مصرع دوم: مانند گل کاغذی بی‌بوست.

تا ز بند این گلستان رسته‌ام آشیان بر شاخ طوبی بسته‌ام  
 طوبی: درختی در بهشت که گویند میوه‌های گوناگون و خوشبو دارد.  
 در آیه ۲۹ سوره رعد اشاره مبهمی به آن شده است: الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ طُوبَى لَهُمْ وَحَسُنَ مَا أَجْرُ الْمُؤْمِنِينَ  
 نیکوکاری پیشه کردند، طوبی برای آنان است و نیک انجامند.  
 بر شاخ طوبی آشیان گرفتن: کنایه از به سعادت رسیدن است که طبیعتاً  
 با توجه به دیدگاه اقبال به معنای فهم حقایق اسلام است، زیرا:

۷۲ دانش حاضر حجاب اکبر است بت پرست و بت فروش و بتگر است

قیاس کنید با این بیت از جاویدنامه:

علم اگر کج فطرت و بدگوهر است

پیش چشم ما حجاب اکبر است

اقبال در کتاب بازسازی اندیشه نیز به این نکته می‌پردازد و می‌گوید:  
 «انسان امروزی با فلسفه‌هایی که در نقادی و تخصص‌گرایی علمی  
 دارد، خود را در وضع عجیبی گرفتار می‌بیند. طبیعت‌گرایی، قدرت  
 بی‌سابقه‌ئی برای مهار نیروهای طبیعت به‌ویژه بخشیده ولی ایمان را از  
 زندگی آینده‌اش دزدیده است... بنابراین با غلبه‌ئی که انسان نو از  
 طریق نتایج فعالیت عقلی خویش بر طبیعت یافت، نهال معنویت در  
 وجودش خشکید. این انسان در قلمروی اندیشه، ستیزی گسترده با  
 خویشتن، و در زندگی سیاسی و اقتصادی مبارزه‌ئی وسیع با دیگران  
 دارد. درمانده‌ی خودپرستی ظالمانه خویش است، اشتهای سیری  
 ناپذیرش به زران‌دوزی، سبب شده تا به تدریج خط بطلان، بر تلاشهای  
 متعالی او کشیده شود و زندگی کسالت‌آوری پیدا کند. چنان مجذوب  
 واقعیت، یعنی منبع حواس کنونی خویش شده که پیوندش را با رمز و

رازهای ژرفنای وجودش بریده است.» (ص ۱۹۴ و ۱۹۵)

۷۲

پسا به زندان مظاهر بسته‌ئی از حدود حس برون ناجسته‌ئی  
اقبال در پاسخ به این سوال که چه تفاوتی میان علم ناشی از عقل و  
علم ناشی از عشق است می‌گوید «کلمه علم را معمولاً به معنای علم  
مبتنی بر حواس به کار برده‌ام. این همان علمی است که به انسان قدرت  
می‌دهد و باید در خدمت دین باشد. اگر تابع دین نباشد نیروئی  
شیطانی است. همان طور که در جاویدنامه گفته‌ام چنین علمی نخستین  
گام به سوی علم واقعی است:

علم حق، اول حواس آخر حضور

آخر او می‌نگنجد در شعور

علمی که در شعور نمی‌گنجد و آخرین مرحله‌ی آن به ذات حق ختم  
می‌شود، عشق یا اشراق نام دارد. در ارتباط میان علم و عشق ابیات  
فراوانی در جاویدنامه آمده است:

علم بی‌عشق است از طاغوتیان

علم با عشق است از لاهوتیان

مسلمان باید سعی کند تا بر چنین علمی که مبتنی بر حواس، و منبع  
نیروهای بی‌پایان و نامحدود است قبای مسلمانان بیپوشاند. یعنی  
همان که گفته‌ام: «بولهب را حیدر کرار کن». اگر این بولهب، حیدر کرار  
بشود، یعنی چنانچه قدرت علم تحت تاثیر و ملهم از دین بشود، برای  
نوع بشر، یکپارچه رحمت می‌شود.» (مبانی تربیت فرد و جامعه از دیدگاه

اقبال، تألیف غ. سیدین، ترجمه م. ب. ماکان ص ۱۲۱)

مظاهر (در اینجا): عینیات، پدیده‌ها.

۷۴۰ در صراط زندگی از پا فتاد      برگلوی خویشتن خنجر نهاد  
آتشی دارد مثال لاله سرد      شعله‌ئی دارد مثال ژاله سرد  
فطرتش از سوز عشق آزاد ماند      در جهان جستجو ناشاد ماند  
عشق، افلاتون علت‌های عقل      به شود از نشترش سودای عقل  
قیاس کنید با دو بیت زیر از مثنوی مولوی:

شاد باش ای عشق خوش سودای ما

ای طیب جمله علت‌های ما

ای دواى نخوت و نساموس ما

ای تو افلاتون و جالینوس ما

(دفتر اول ابیات ۲۳ و ۲۴)

۷۴۱ جمله عالم ساجد و، مسجود عشق      سومنات عقل را محمود عشق  
سومنات: از بزرگترین بتخانه‌های هندوستان که محمود غزنوی آن را  
ویران کرد. در چه باید کرد در مورد مسلمانان می‌گوید:  
از فرنگی می‌خرد لات و منات

مومن و اندیشه‌ی او سومنات

(بیت ۴۹۲)

۷۴۲ این می‌دیرینه در میناش نیست  
شور یارب، قسمت شبهاش نیست  
می‌دیرینه: کنایه از مسلمانی و فرهنگ اسلامی. در همین مثنوی  
می‌گوید:

ای می‌دیرینه در مینای تو

شیشه آب از گرمی صهبای تو

(بیت ۸۱۱)



۷۱ قیمت شمشاد خود نشناختی    سرو دیگر را بلند انداختی  
 بلند انداختن: بسیار ستایش کردن. اشرف:  
 هیچگاه در عشق کوتاهی نکردم از وفا  
 هرکه پرسید از قد جانان بلند انداختم  
 (به نقل از آندراج)

مثل نی، خود را ز خود کردی تهی    بر نوای دیگران دل می نهی  
 نی: ر. ک: بیت ۶۷۱

ای گدای ریزه‌ئی از خوان غیر    جنس خود می جوئی از دکان غیر  
 گدای ریزه‌ئی: ریزه‌خوار  
 مصرع دوم: اشاره دارد به اینکه دانش غربیان برپایه معارف و علوم  
 مسلمانان است. برای اطلاع بیشتر در این موضوع ر. ک: آشنائی با  
 فلسفه غرب، فیلمن، ترجمه م. ب. ماکان، فصل هفتم.

بزم مسلم از چراغ غیر سوخت    مسجد او از شرار دیر سوخت  
 سوخت (در مصرع اول): روشن گردید. در مصرع دوم: آتش گرفت.

۷۲ از سواد کعبه چون آهو رسید    ناوک صیاد پهلویش درید  
 سواد: سرزمین. در همین مثنوی (بیت ۲۴۶) می گوید:  
 با تو می گویم حدیث بوعلی

در سواد هند نام او جلی

سواد کعبه: کنایه از محیط اسلام؛ فضای اسلامی.

ناوک: نوعی تیر کوچک. در غزلی می گوید:

ز پرده‌بندی گردون چه جای نو میدی است

که ناوک نظر ما ز خاره می‌گذرد

۷. شد پریشان برگ‌گل چون بوی خویش      ای ز خود رم کرده باز آسوی خویش  
ای امین حکمت ام‌الکتاب      وحدت گمگشته‌ی خود باز یاب  
امین: ر. ک: ابیات ۱۳۵، ۵۹۶

ام‌الکتاب: مادر کتاب؛ کنایه از قرآن. از ترکیبات قرآنی که آن را به «لوح محفوظ» ترجمه کرده‌اند. *يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ عِنْدَهُ امُّ الْكِتَابِ* (خدا هر چه را بخواهد محو می‌کند و [یا] استوار می‌دارد و مادر کتاب [لوح محفوظ] نزد اوست). سوره رعد، آیه ۳۹. ر. ک: ابیات ۴۸۹ و ۵۴۴

ما که دربان حصار ملتیم      کافر از ترک شعار ملتیم  
ملت (در اینجا): دین؛ آئین.  
حصار ملت: دژ اسلام.

۷. ساقی دیرینه را ساغر شکست      بزم رندان حجازی بر شکست  
ساقی دیرینه: کنایه از پیامبر (ص). ر. ک: فهرست لغات و اصطلاحات.  
بزم رندان حجازی: جمعیت مسلمانان. وحدت و همدلی امت اسلامی.

بر شکستن: شکستن؛ به پایان رسیدن. بر شکستن بزم: کنایه از به هم خوردن مجلس. نظیری:

مجلس چو بر شکست تماشا به ما رسید

در بزم چون نماند کسی جا به ما رسید

رند: این کلمه در اصطلاح‌شناسی اقبال نیز به همان مفهوم حافظانه

به کار می رود: باده گساری که ظاهر خود در ملامت دارد و باطن خود در سلامت:

شریک حلقه‌ی رندان باده‌پیما باش

حذر ز بیعت پیری که مرد غوغا نیست

و در ابیاتی دیگر می گوید:

عقل هم عشق است و از ذوق نگه، بیگانه نیست

لیکن این بی‌چاره را، آن جرأت رندانه نیست

✱

تلخی که فرو ریزد، گردون به سفال من

در کام کهن رندی آنهم شکرین بادا

لازم به ذکر است که اقبال دوست می داشت خود را «رند» بنامد. فرزندش جاوید اقبال در جلد دوم جاویدان اقبال می نویسد: «... این یک حقیقت است که شاید اقبال به سبب ظرافت طبع به جای آنکه خود را پارسا و پرهیزکار نشان دهد، دوست داشت به رندی شهره باشد. برای مثال روزی در منزل «انارکی» که «محمد دین فوق» برای دیدنش آمده بود، دید که اقبال کنار کتابخانه ایستاده و طوری کتابها را زیر و رو می کند که گوئی به دنبال چیز خاصی است. «فوق» کمی منتظر شد و سپس با بی صبری از اقبال سوال کرد: دنبال چیزی می گردی؟ اقبال به شوخی گفت: یک بطر شراب انگور اینجا گذاشته بودم، دیروز شمس العلماء مفتی عبدالله تونکی به منزل ما آمده بود، می خواهم ببینم، نکند او برداشته باشد.

یکبار نیز منزل «میان شاه دین» به میهمانی بزرگی دعوت داشت به دستور میزبان در اتاق جداگانه‌ئی برای مهمانان انگلیسی بساط میگساری آماده کرده بودند. «میان شاه دین» در حال استقبال از

مهمانان بود و چون چشمش به اقبال و جلال الدین افتاد به شوخی گفت: برای شماها سور و سات جداگانه‌ئی ترتیب داده‌ام. اقبال بی درنگ جواب داد: جناب «میان»! ما از شما دو حرف آموختیم یکی «پنهانی بنوش»، و دیگر اینکه «به کسی پول قرض نده» (ص ۱۳۹ - ۱۴۰). در ارمغان حجاز می‌گوید:

به صدق فطرت رندانه من

به سوز آه بی تابانه‌ی من

بده آن خاک را ابر بهاری

که در آغوش گیرد دانه‌ی من

(دوبیتی ۱۴۰)

۷۱ کعبه آباد است از اصنام ما خنده زن، کفر است بر اسلام ما

آباد بودن (در اینجا): انباشته بودن. ر. ک: بیت ۵۵.

خنده زن: خنده زننده

مصرع دوم: کفر به مسلمانی ما می‌خندد.

شیخ در عشق بتان اسلام باخت رشته‌ی تسبیح از زنار ساخت

زنار. ر. ک: بیت ۶۳۶

پیرها پیر از بیاض مو شدند سخره بهر کودکان کو شدند

پیر: مراد؛ مرشد. در ارمغان حجاز (دوبیتی ۱۹۱) می‌گوید:

مرید خودشناس پخته‌کاری

به پیری گفت حرف نیشداری

مفهوم بیت: پیشوایان دینی فقط به واسطه کھولت سن به پیشوائی

می‌رسند نه از روی فهم و آگاهی؛ به‌همین جهت نیز مورد استهزاء مردم، حتی کودکان کوچه‌گرد، قرار می‌گیرند.

۷۵      دل ز نقش لا اله بیگانه‌ئی      از صنم‌های هوس بتخانه‌ئی  
مفهوم بیت: در قلبشان نشانی از ایمان نیست بلکه قلبشان آکنده از امیال نفسانی است.

می‌شود هر مو درازی خرقه‌پوش      آه از این سوداگران دین‌فروش  
در ارمغان حجاز (دوبیتی ۱۱۷) می‌گوید:  
نه با صوفی نه با ملا نشینم

تو می‌دانی نه اینم من نه آنم

نویس الله بر لوح وجودم

که تا خود را واو را باز بینم

برای اطلاع بیشتر از عقیده اقبال در مورد ملایان و فقیهان و صوفیان  
عصر وی ر.ک: خیال وصال (شرح ارمغان حجاز) دوبیتی ۱۱۷ به‌بعد،  
و چه باید کرد (شرح مثنوی پس چه باید کرد ای اقوام شرق)، فهرست  
نامها و موضوعات، ذیل: ملایان و صوفیان.

۷۶      با مریدان روز و شب اندر سفر      از ضرورت‌های ملت بی‌خبر  
ضرورت‌های ملت: تکالیف دینی.

دیده‌ها بی نور مثل نرگس‌اند      سینه‌ها از دولت دل مفلس‌اند  
دولت دل: سرمایه معنوی

واعظان هم صوفیان منصب‌پرست      اعتبار ملت بی‌ضا شکست

ملت بیضاء: دین مبین؛ کنایه از اسلام. ر.ک: ابیات ۸۱ و ۲۳۲

۷۶۱ واعظ ما چشم بر بتخانه دوخت مفتی دین مبین فتوی فروخت

چیست یاران بعد از این تدبیر ما

رخ سوی میخانه دارد پیر ما

قیاس کنید با بیت زیر از حافظ:

دوش از مسجد سوی میخانه آمد پیر ما

چیست یاران طریقت بعد از این تدبیر ما



## الوقت سیف

۷۶ سبز بادا خاک پاک شافعی عالمی سرخوش ز تاک شافعی  
شافعی: (۱۵۰ - ۲۰۴ ه. ق) از ائمه چهارگانه اهل سنت. گویند در  
بیست سالگی به درجه اجتهاد رسید.

فکر او کوب ز گردون چیده است سیف بران وقت را نامیده است  
مصرع دوم: «الوقت سیف قاطع» (زمان شمشیری بران است)، کنایه از  
اینکه روزگار زود می‌گذرد. سعدی:  
مکن عمر ضایع به افسوس و حیف  
که فرصت عزیز است و الوقت سیف  
مولوی:

قال اطمعنی فائی جائع

واغتنم فالوقت سیف قاطع  
لازم به ذکر است که اقبال در مورد ماهیت زمان و جریان زندگی تحت  
تأثیر عقیده برگسون است و هرچند در این مثنوی یادی از او نمی‌کند  
و همه آراء وی را در این زمینه به شافعی نسبت می‌دهد ولی حقیقت  
این است که فلسفه برگسون در گفته‌هایش بسیار مشهود است، حال  
آنکه شافعی چیزی از فلسفه نمی‌دانست و احتمالاً توانائی درک  
نظراتی را که از برگسون اخذ شده و اقبال به‌وی نسبت می‌دهد،



نداشته است.

وقت: در اصطلاح شناسی اقبال: زمان ابدی؛ زمان شهودی.

۷۶ من چه گویم سز این شمشیر چیست آب او سرمایه‌دار از زندگی است  
آب (در اینجا): شکوه و درخشندگی؛ جلال و اعتبار.  
مصرع دوم: درخشندگی آن از حیات مایه می‌گیرد.

صاحبش بالاتر از امید و بیم دست او بیضاتر از دست کلیم  
قیاس کنید با بیت زیر از گلشن راز جدید که در شرح «سفر در خویش  
کردن» می‌گوید:

ستردن نقش هر امید و بیمی

زدن چاکی به دریا چون کلیمی

(۱۸۶)

مصرع دوم: اشاره به یکی از معجزات حضرت موسی. ر. ک: توضیح  
بیت ۴۵۹

سنگ از یک ضربت او تر شود بحر از محرومی نم بر شود  
مصرع اول: اشاره به یکی دیگر از معجزات موسی که بنا بر آیه ۶۰  
سوره بقره، چوبدست خود را به سنگی زد و دوازده چشمه جوشید: و  
إِذَا شَقَّقَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ  
عَيْنًا... (و آنگاه که موسی برای قوم خود آب خواست، گفتیم: عصایت  
را بر آن سنگ بزن، پس دوازده چشمه از آن بشکافت...)

مصرع دوم: اشاره به یکی دیگر از معجزات موسی که در سوره بقره آیه  
۵۰ مذکور است و در ابیات بعدی نیز به آن اشاره شده. ر. ک: توضیح

بیت ۴۶۱

۷۷۰ در کف موسی همین شمشیر بود کسار او بالاتر از تدبیر بود  
تدبیر (در اینجا): اندیشه؛ فکر؛ عقل.

سینه‌ی دریای احمر چاک کرد قلزمی را خشک مثل خاک کرد  
قلزم: ر.ک: ابیات ۲۰، ۱۳۳، ۲۴۰، ۶۴۵، ۶۵۴ و ۶۵۷

پنجه‌ی حیدر که خیبرگیر بود قوت او از همین شمشیر بود  
گردش گردون گردان دیدنی است انقلاب روز و شب فهمیدنی است  
انقلاب: تغییر

۷۷۵ ای اسیر دوش و فردا درنگر در دل خود عالم دیگر نگر  
درگل خود تخم ظلمت کاشتی وقت را مثل خطی پنداشتی  
مصرع دوم: اقبال در ابیات اخیر و ابیات بعدی دیدگاه خود را در مورد  
زمان بیان می‌دارد که مبتنی بر نظر برگسون است. او نیز مانند برگسون  
به دو نوع زمان قائل است. نوع اول زمان علمی یا زمان عقربه‌ئی است  
که در علوم طبیعی و فیزیک مورد استفاده قرار می‌گیرد. نوع دوم زمان  
شهودی یا تجربی است که مستقیماً یا بی واسطه مورد ادراک ماست.  
زمان علمی مفهومی است ریاضی که در نظریه‌های علمی با علامت  
نشان داده می‌شود و آن را با ساعت و زمان سنج اندازه‌گیری می‌کنیم.  
زمان علمی یک وعاء متصل و متجانس است و از واحدهای مساوی  
تشکیل شده. انسان در زندگی روزمره از این زمان استفاده می‌کند که  
آفات و لحظاته‌ش با آنات این زمان ارتباط دارد. ولی این زمان متحرک و  
سیال و خلاق نیست بلکه زمانی است انفعالی و درست مانند خط  
مستقیمی است که بر صفحه‌ئی رسم شده باشد.

برعکس زمان شهودی، زمانی است سیال و تکرارناپذیر که توالی و تعاقب آنات آن در یک جریان مستمر تقسیم‌ناپذیر، با یکدیگر وحدت یافته است. زمان علمی زمانی است موهوم، به این معنی که ذهن آن را از واقعیت زمان سیال خارجی انتزاع کرده است. ولی زمان شهودی زمانی است انضمامی و تجربی. زمانی است محض که برگسون آن را دیرند حقیقی یا دهر (Duree reelle) می‌نامد. از زمان موهوم انتزاعی در نظریه‌های مکانیستی استفاده می‌شود. در حالی که زمان حقیقی یا دیرند، واقعیت وجود و اصل تحقق آزادی، خلاقیت و اختیار انسان است. این دوگونه زمان با دو قوه مختلف نفس ادراک می‌شود. زمان عقربه‌ئی یا علمی را که مثل خطی مستقیم است با «عقل» و زمان حقیقی را با قوه «شهود» ادراک می‌کنیم.

اقبال در فصل دوم بازسازی اندیشه می‌گوید: «اگر گذشته، حال و آینده را به عنوان رکن زمان در نظر بگیریم، در این صورت زمان را به صورت خط مستقیمی مجسم می‌کنیم که بخشی از آن را طی کرده و پشت سر نهاده‌ایم، و هنوز بخشی طی نشده پیش روی ما قرار دارد. این دیدگاه زمان را لحظه خلاق و زنده‌ئی نمی‌داند بلکه آن را ساکن مطلق می‌شمارد که نظم تعدد رویدادهای کاملاً صورت و شکل پذیرفته‌ی عالم هستی را در اختیار دارد و آن را به طور تسلسلی، مثل تصاویر یک حلقه‌ی فیلم، برای تماشاچیان خارج از اتاق نمایش، نشان می‌دهد.» ص ۶۸. (برای اطلاع بیشتر ر. ک: در شناخت اقبال، مقاله «برگسون و نیچه در تفکر اقبال» نوشته دکتر غلامرضا اعوانی. ص ۲۰۵، و نیز بازسازی اندیشه دینی اسلام، اقبال لاهوری، ترجمه م. ب. ماکان. فهرست نامها و موضوعات، ذیل: برگسون)

۷۷۶ باز با پیمانۀ لیل و نهار فکر تو پیمود طول روزگار  
ساختی این رشته را ز ناردوش گشته‌ئی مثل بتان باطل فروش  
دوش: شانه؛ کتف.

کیمیا بودی و مشّت گل شدی سرّ حق زائیدی و باطل شدی  
سرّ حق زائیدی: به عنوان رازدار حقیقت زائیده شدی. در پیام مشرق  
می‌گوید:

نوای عشق را ساز است آدم  
گشاید راز و خود راز است آدم

۷۷۹ مسلمی؟ آزاد ازین زنار باش شمع بزم ملت احرار باش  
ملت احرار: کنایه از مسلمانان.

۷۸۰ تو که از اصل زمان آگه نه‌ئی از حیات جاودان آگه نه‌ئی  
تا کجا در روز و شب باشی اسیر رمز وقت از لی مع‌الله یادگیر  
لی مع‌الله: اشاره به حدیث مشهور لی مع‌الله وقت لا یسعی فیہ ملک ولا  
بنی مرسل (مرا با خدا وقتی است که در آن ملک مقرب و بنی مرسل  
را هم راه نیست).

این و آن پیدا است از رفتار وقت زندگی سریست از اسرار وقت  
رفتار: گذشتن؛ حرکت

اصل وقت از گردش خورشید نیست وقت جاوید است و خور جاوید نیست  
اصل: حقیقت؛ منشأ

مفهوم بیت: پذیرفته‌ترین تعریفی که در مورد «زمان» شده، عقیده ارسطوست که زمان را مقدار حرکت فلک و افلاک می‌داند. ولی برگسون که به دو قسم زمان کمی و کیفی معتقد است می‌گوید در زمان کمی حرکت خورشید معیار اندازه‌گیری زمان است ولی اگر درست دقت شود این معیار درستی نیست زیرا اگر چشم خود را ببندیم و به ضمیر خود رجوع کنیم درمی‌یابیم که آنچه در حال، ادراک می‌کنیم حقیقت زمان است و آن خود آگاهی است که کیفیت است و استمرار محض است.

عیش و غم، عاشور و هم عید است وقت      سر تاب ماه و خورشید است وقت  
عیش: خوشی؛ شادمانی.

عاشور: عاشوراء (روز دهم ماه محرم که روز شهادت حسین بن علی (ع) است). در اینجا: عزا؛ ماتم.  
سر (در اینجا): علت؛ سبب.

تاب (در اینجا): درخشش؛ روشنائی. ر.ک: ابیات ۱۲، ۱۲۴، ۱۳۶

وقت را مثل مکان گسترده‌ئی      امتیاز دوش و فردا کرده‌ئی  
امتیاز کردن: جدا کردن؛ تفاوت قائل شدن.  
برای توضیح ابیات اخیر. ر.ک: شرح بیت ۷۷۵

ای چو بوم کرده از بستان خویش      ساختی از دست خود زندان خویش  
وقت ما کو اول و آخر ندید      از خیابان ضمیر ما دمید  
مصرع اول: زمان از نظر ما آغاز و انجام ندارد.  
خیابان: ر.ک: ابیات ۴۸۴، ۶۴۷

ضمیر (در اینجا): ذهن.

زنده، از عرفانِ اصلش، زنده‌تر هستی او از سحر تابنده‌تر  
عرفان (در اینجا): شناختن؛ پی بردن.  
مصرع اول: هر انسان زنده‌ئی با شناخت حقیقتش زنده‌تر می‌شود.

زندگی از دهر و دهر از زندگی است

لا تسبوا الدهر فرمان نبی است

۷

دهر: روزگار؛ زمانه. در کشف اصطلاحات الفنون به معنای «زمان محدود» آمده: «اسم است مرمدت این جهان را از آغاز نیستی و پیدایش آن تا زمانی که اجلش در رسد و از هر مدت درازی به دهر تعبیر کنند به خلاف زمان که آن برمدت کم و زیاد تعبیر شود.» ولی در اینجا به معنای زمان مطلق به کار برده شده.

اقبال در بازسازی اندیشه می‌گوید: «... این نوسان و حرکت رمزآمیز جهان، این تموج بی‌صدای زمان که برما آدمیان به صورت روز و شب عیان می‌شود، در قرآن به عنوان یکی از بزرگترین نشانه‌های خلقت خداوند مورد توجه قرار گرفته است... چنین است که پیامبر (ص) گفت: لا تسبوا الدهر انَّ الدهر هو الله (از زمان بدگوئی مکنید، زیرا زمان خداست...)» در آندراج آمده است که «بعضی از اعراب دهریه را گمان بود که هر حادثه که نازل می‌شود، منزل آن حادثه زمانه است، پس دهر را دشنام مدهید. حضرت رسالت پناه (ص) فرموده که منزل این حادثه را دشنام می‌دهد که آن منزل به حقیقت خداست که آن را دهر پنداشته‌اید.» اقبال در فصل سوم از کتاب بازسازی اندیشه در مورد کلمه دهر می‌گوید «مساله زمان، همیشه توجه متفکران و عارفان

اسلامی را به خود کشانده است. به نظر می‌رسد بخشی به این امر مربوط باشد که براساس نظر قرآن تناوب روز و شب یکی از بزرگترین نشانه‌های خداست، و قسمت دیگر با حدیث معروفی از پیامبر مرتبط می‌باشد که در آن، خدا با دهر یعنی زمان یکسان دانسته شده است. برخی از بزرگترین عرفای اسلامی معتقدند که کلمه‌ی «دهر» باری از رمز و راز عرفانی دارد. به عقیده محی‌الدین بن عربی، دهر یکی از اسماء الحسنی است. در تفسیر رازی آمده است که بعضی از زاهدان اسلامی به او آموخته بودند تا کلمات «دهر»، «دیهور» و «دیهار» را به عنوان واژه‌های مقدس ذکر بگیرد.

برای اطلاع بیشتر از نظر اقبال در مورد زمان ر. ک: بازسازی اندیشه دینی اسلام، فهرست نامها و موضوعات، ذیل: «زمان» و «برگسون».

۷۹ نکته‌ئی می‌گویمت روشن‌چو در تا شناسی امتیاز عبد و حر

ریشه‌ی تفاوت و امتیاز میان «حر» و متضاد آن «عبد» متعلق به اعراب پیش از اسلام و دیگر جوامع کهن نظیر یونانیان است که روش زندگی اجتماعی‌شان بر زمینداری (فتودالیسم) و تقسیم مردم به «آزادگان» و «بندگان»، یا به تعبیر قرآن «حر» و «عبد» بوده است. قرآن در سوره بقره آیه ۱۷۸ به‌هر دو طبقه اشاره می‌کند و حرّ و عبد را کنار هم قرار می‌دهد: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرُّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَىٰ بِالْأُنْثَىٰ...** (ای کسانی که ایمان آورده‌اید، شما را درباره کشتگان قصاص مقرر شد: آزاد به آزاد و بنده به بنده و زن به زن...) کلمه «عبد» در قرآن اختصاصاً معرف انسانی است که نمونه‌ئی کامل و واقعی در عبادت خداوند است. برای توضیح بیشتر ر. ک: چه باید کرد، تألیف م. ب. ماکان. شرح بیت ۲۳۲.

در اینجا ذکر این نکته لازم است که اقبال این کلمه را در سروده‌های خود بسیار به کار برده ولی اول بار در این مثنوی به کار گرفته و هژده بیت در مورد «حر» و «عبد» سروده که با بیت مذکور آغاز می‌شود. این هژده بیت نه تنها در چاپ اول اسرار خودی که در سال ۱۹۱۵ انتشار یافت وجود نداشته، بلکه در چاپ دوم نیز که ترجمه نیکلسون از روی آن صورت گرفته نیامده است.

۷۹۱ عبد گردد یاوه در لیل و نهار در دل حرّ یاوه گردد روزگار

یاوه گشتن: گم شدن؛ مفقود گشتن

مفهوم بیت: اشاره است به گم شدن پیامبر در کودکی که مولوی نیز در دفتر چهارم بیت ۹۷۶ به آن اشاره دارد. می‌گویند زمانی که پیامبر طفل خردسالی بود و دایه‌اش حلیمه از او حضانت می‌کرد، در صحرا گم شد. حلیمه در حالی که بسیار اندوهگین شده بود و به جستجوی گمشده خود برآمده بود به پیرمردی عرب برمی‌خورد و با حالتی پریشان سراغ طفل را می‌گیرد. مرد عرب پس از آگاهی از ماجرا می‌گوید:

«غم مخور یاوه نگرده او ز تو

بلکه عالم یاوه گردد، اندرو»

اقبال همین مضمون را در مواردی دیگر نیز به کار برده است. در زیور

عجم در مورد خود کمال یافته می‌گوید:

نگنجد اندرین دیر مکافات

جهان او را مقامی از مقامات

در دیوان ضرب کلیم می‌گوید:



نشان کافر این است که: او در عالم گم می شود  
نشان مومن آنست که: عالم در او گم می شود

در چه باید کرد می گوید:

ما همه عبد فرنگ او عبده

او نگنجد در جهان رنگ و بو

(بیت ۲۳۲)

در ارمغان حجاز می گوید:

می آشامی که دل کردند نامش

به خویش اندر کشید این رنگ و بو را

در رموز بی خودی می گوید:

می نگنجد مسلم اندر مرز و بوم

در دل او یاوه گردد شام و روم

در جاویدنامه می گوید:

آنچه در آدم بگنجد عالم است

آنچه در عالم نگنجد آدم است

و باز در همین منظومه می گوید:

هرکه حرف لا اله از بر کند

عالمی را گم به خویش اندر کند

(فلک عطارد)

عبد از ایام می بافد کفن روز و شب را می تند برخویشتن

قیاس کنید با بیت زیر از سنائی:

خرمن خود را به دست خویشتن سوزیم ما

کرم پیله هم به دست خویشتن دوزد کفن

مفهوم بیت: زندگی نوعی از مردم - عبد یا بنده - صرف دنبال کردن اهداف مادی می شود. اینان عقل را تنها وسیله‌ئی برای رسیدن به مقصود می دانند. چنین کسانی اسیر بند مکان و زمان می باشند و بنابراین دیدشان از صبح و شام فراتر نمی رود.

مرد حر خود را ز گل بر می کند      خویش را بر روزگاران می تند  
عبد چون طایر به دام صبح و شام      لذت پرواز بسر جانش حرام  
سینه‌ی آزاده‌ی چابک نفس      طایر ایام را گردد قفس  
چابک نفس: تندرو؛ سریع. ۷۴

عبد را تحصیل حاصل فطرت است      واردات جان او بی ندرت است  
فطرت (در اینجا): خلق و خو؛ روش زندگی.  
واردات: سرمایه؛ موجودی. در گلشن راز جدید می گوید:  
مرا ذوق خودی چون انگبین است  
چه گویم واردات من همین است  
(بیت ۲۵)

بی ندرت: عاری از تازگی؛ کهنه.

از گران خیزی مقام او همان      ناله‌های صبح و شام او همان  
گران خیز: گران پا؛ کسی که به زحمت و با سختی خود را حرکت بدهد.  
در غزلی می گوید:

حکمت و فلسفه کرد است گران خیز مرا

خضر من از سرم این بار گران پاک انداز

۷۹. دمبدم نوآفرینی کار حرّ نغمه پیهم تازه ریزد تار حرّ  
فطرتش زحمتکش تکرار نیست جاده‌ی او حلقه‌ی پرگار نیست  
مصرع دوم: در مسیری مستقیم پیش می‌رود و در دایره‌ئی بسته  
حرکت نمی‌کند. این بیت می‌تواند تعریضی باشد به نظریه دور  
جاودان نیچه که اقبال آن را در بازسازی اندیشه مورد انتقاد قرار  
می‌دهد.

۸۰. عبد را ایام، زنجیر است و بس بر لب او حرف تقدیر است و بس  
همت حرّ با قضا گردد مشیر حادثات از دست او صورت‌پذیر  
مشیر: مشورت‌کننده  
بیت فوق یادآور این حدیث معروف است: «ان الله رجلاً اذا اراد و  
اراد» (خدا بندگان را دارد که اراده‌اش تابع اراده ایشان است).

رفته و آینده در موجود او دیرها آسوده اندر زود او  
مفهوم بیت: انسان آزاده گذشته و آینده را در زمان حال دارد و هرچه  
که به نظر دیگران دیر می‌نماید در نزد او به آسانی فراهم است.

آمد از صوت و صدا پاک این سخن در نمی‌آید به ادراک این سخن  
مصرع اول: این حرف در قالب کلام نمی‌گنجد.

گفتم و حرفم ز معنی شرمسار شکوهی معنی که با حرفم چه کار  
حرف: ر. ک: بیت ۸۱۸  
مصرع دوم: معنا شکوه کرد که مرا با حرف و صوت چه کار.

۸ زنده معنی چون به حرف آمد بمرد از نفس‌های تو نار او فسرد  
نکته‌ی غیب و حضور اندر دل است رمز ایام و مرور اندر دل است  
دل: ر. ک: ابیات ۶۵۹، ۶۲۳ و ۷۲۰

نغمه‌ی خاموش دارد ساز وقت  
غوطه در دل زن که بینی راز وقت  
یاد ایامی که سیف روزگار با توانادستی ما بود یار  
توانادستی: توانائی دست  
مفهوم بیت: اشاره است به صدر اسلام و زمانی که اسلام با قدرت  
مسلمانان به سرعت گسترش می‌یافت.

تخم دین در کشت دلها کاشتیم پرده از رخسار حق برداشتیم  
کشت (در اینجا): کشتزار؛ مزرعه. ر. ک: بیت ۵۳۴

۸۱ ناخن ما عقده‌ی دنیا گشاد بخت این خاک از سجود ما گشاد  
سجود: سجده؛ پرستش؛ عبادت. (در اینجا): آئین اسلام.  
گشوده شدن بخت: کنایه از باز شدن گره. نیکبخت شدن.

از خم حق باده‌ی گلگون زدیم برکهن میخانه‌ها شبخون زدیم  
ای می دیرینه در مینای تو شیشه، آب از گرمی صهبای تو  
صهبا (مونث صهب): شراب انگوری؛ می. در غزلی می‌گوید:  
از دیر مغان آیم، بی‌گردش صهبا مست  
در منزل «لا» بودم، از باده‌ی «الا» مست

و در غزلی دیگر:

من جوان ساقی و تو پیر کهن می‌کده‌ئی

بزم ما تشنه و، صهبا نه تو داری و نه من

مفهوم بیت: خطاب به فرنگ است که شرابش از شدت گرما شیشه را ذوب می‌کند، ولی:

۸۱ از غرور و نخوت و کبر و منی طعنه بر ناداری ما می‌زنی  
ناداری (در اینجا): بی‌مایگی؛ خالی‌الذهن بودن.

جام ما هم زیب محفل بوده است سینه‌ی ما صاحب دل بوده است  
زیب: زینت. در غزلی می‌گوید:

اگرچه زیب سرش افسر و کلاهی نیست

گدای کوی تو، کمتر ز پادشاهی نیست

۸۱ عصر نو از جلوه‌ها آراسته از غبار پای ما برخاسته  
کشت حق سیراب گشت از خون ما حق پرستان جهان ممنون ما  
عالم از ما صاحب تکبیر شد از گل ما کعبه‌ها تعمیر شد  
تعمیر شد: ساخته شد.

مفهوم بیت: اشاره است به دینی که جهان به فرهنگ و تمدن اسلامی دارد.

۸۱ حرف اقرأ، حق به‌ما تعلیم کرد رزق خویش از دست ما تقسیم کرد  
حرف (در اینجا): کلام؛ سخن. در همین مثنوی (بیت ۸۰۴) می‌گوید:  
گفتم و حرفم ز معنی شرمسار  
شکوه‌ی معنی، که با حرفم چه کار

اقرأ: بخوان. اشاره به نخستین آیه سوره علق: اقرأ باسم ربك الذي خلق (بخوان به نام پروردگارت که بیافرید.)  
مصرع اول: دانش اندوزی فریضه دینی ما مسلمانان است.

گرچه رفت از دست ما تاج و نگین      ما گدایان را به چشم کم مبین  
تاج و نگین (در اینجا): نشان پادشاهی و فرمانروائی، کنایه از عظمت  
و اقتدار.

بر او آفرین کو کند آفرین  
بر آن بخت بیدار و تاج و نگین  
«فردوسی»

۸۲۰ در نگاه تو زیانکاریم ما      کهنه پنداریم ما، خواریم ما  
تو: خطاب به فرنگ  
زیانکار: آنکه ضرر می کند. (در اینجا): ناکارآمد؛ بی فایده؛ زیان آور.  
کهنه پندار: کسی که افکار کهنه دارد؛ کهنه اندیش.

۸۲۱ اعتبار از لا اله داریم ما      هردو عالم را نگه داریم ما  
لا اله: اشاره به «لا اله الا الله» که شعار اصلی اسلام است.  
هردو عالم: دو قلمروی معنویت و مادیت؛ این دنیا و آن دنیا.  
نگه دار: نگاه دارنده؛ حافظ؛ پاسدار.  
از غم امروز و فردا رسته ایم      با کسی عهد محبت بسته ایم  
کسی: یک کس، (در اینجا): ذات واحد؛ خدا

۸۲۲ در دل حق سر مکنونیم ما      وارث موسی و هارونیم ما

مکنون: پوشیده شده. در همین مثنوی (بیت ۱۹۹) می‌گوید:

سر مکنون دل او ما بدیم

نعره بی‌باکانه زد افشا شدیم

هارون: برادر بزرگ موسی و وزیر او که مانند موسی از جانب خدا

به دعوت از فرعون برگزیده شد. در غزلی راجع به انشتین می‌گوید:

من چه گویم از مقام آن حکیم نکته‌سنج

کرده زرتشتی ز نسل موسی و هارون ظهور

در رموز بی‌خودی در مورد قوم یهود می‌گوید:

پنجه‌ی گردون چو انگورش فشرد

یادگار موسی و هارون نمرد

۸ مهر و مه روشن ز تاب ما هنوز    برقها دارد سحاب ما هنوز

سحاب (در اینجا): ابر. ر. ک: ابیات ۵۶۱، ۷۲۵

مصرع دوم: هنوز هم فرهنگ اسلامی پویاست.

ذات ما آئینه ذات حق است

هستی مسلم ز آیات حق است

مصرع دوم: وجود مسلمان یکی از نشانه‌های خداوند است.

۸۲۶ ای چو جان اندر وجود عالمی جان ما باشی و از ما می‌رمی  
خطاب اقبال به انسان مسلمان است.

نغمه از فیض تو در عود حیات موت در راه تو محسود حیات  
فیض (در اینجا): لطف.  
عود: یکی از آلات موسیقی که شکل کلی آن در اصل شبیه بریط بوده.  
مصرع اول: به لطف تو ست که زندگی شور و نشاط دارد.  
مصرع دوم: وقتی مرگ به خاطر تو باشد، زندگی به آن مرگ رشک  
می‌برد.

باز تسکین دل ناشاد شو باز اندر سینه‌ها آباد شو  
آباد شدن (در اینجا): جای گرفتن. ر.ک: ابیات ۱۴۷، ۴۳۴، ۴۷۴، ۵۶۶

۸۲۹ باز از ما خواه ننگ و نام را پخته‌تر کن عاشقان خام را  
نگ و نام: ر.ک: بیت ۶۵۹

۸۳۰ از مقدر شکوه‌ها داریم ما نرخی تسو بالا و ناداریم ما  
مقدر (در اینجا): سرنوشت؛ تقدیر



از تهیدستان رخ زیبا میپوش عشق سلمان و بلال ارزان فروش  
 سلمان: معروف به سلمان فارسی (متوفا به سال ۳۰ هـ.) یکی از مشاهیر  
 صحابه پیامبر و از شخصیت‌های بسیار بزرگ اسلام است. او دهقان  
 زاده‌ئی از ناحیه «جی» اصفهان بود، و به قولی دیگر از نواحی رامهرمز  
 خوزستان. در کودکی به دین عیسوی گرائید و چون از کشیشان شنیده  
 بود که ظهور پیامبر جدید نزدیک شده، خانه پدر را ترک گفت و برای  
 یافتن آن پیامبر به سفر پرداخت. چون به سوریه رسید چندی در شام و  
 موصل و نصیبین اقامت گزید تا آنکه در بلاد عرب به اسارت بنی کلب  
 افتاد و مردی از بنی قریظه او را خرید و به یثرب برد. او در این شهر از  
 ظهور پیامبر آگاه شد و چون گفته‌ها و علائم و نشانه‌هائی که از کشیش  
 مراد خود شنیده بود در پیغمبر دید به زودی اسلام آورد. پیامبر او را از  
 خواجه‌اش خرید و آزاد کرد. از این پس سلمان ملازم رسول بود و نزد  
 او منزلتی خاص داشت. براساس روایتی مشهور پیامبر او را از اهل  
 بیت شمرده است. مدفنش در مداین است.

بلال: ابن رباح حبشی (فوت ۲۰ یا ۱۸ هـ. ق.) موذن و خازن و از یاران  
 خاص و صمیم پیامبر. وی در آغاز از مشرکان و منافقان بود و پس از  
 اسلام آوردن از آنان آزار و اذیت بسیار دید. او نیز مانند سلمان  
 غیرعرب و بنده‌ئی آزاد شده بود. بعد از رحلت رسول دیگر اذان  
 نگفت و شغلی نپذیرفت تا آنکه در شصت سالگی در دمشق  
 درگذشت.

چشم بی‌خواب و دل بی‌تاب ده باز ما را فطرت سیماب ده  
 فطرت سیماب: کنایه از بی‌قراری و تب و تاب داشتن.

آیتی بنما ز آیات مبین      تا شود اعناق اعداء خاضعین  
 اعناق (جمع عنق): گردنها  
 اعداء (جمع عدو): دشمنان  
 خاضعین: خضوع کنندگان

مصرع دوم: تلمیحی است به آیه ۴ سوره شعراء: **إِنْ نَّشَأْ نُنْزِلْ عَلَيْهِمِ مِنَ السَّمَاءِ آيَةً فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ** (اگر بخواهیم، از آسمان آیه‌ئی بر آنان نازل می‌سازیم تا گردنهایشان در برابر آن فرود آید).

کوه آتش خیز کن این گاه را      ز آتش ما، سوز غیرالله را  
 آتش خیز (در اینجا): آتشفشان

۸۳۵      رشته‌ی وحدت، چو قوم از دست داد      صد گره بر روی کار ما فتاد  
 ما پریشان در جهان چون اختریم      همدم و بیگانه از یکدیگریم  
 باز این اوراق را شیرازه کن      باز آئین محبت تازه کن  
 باز ما را بر همان خدمت گمار      کار خود با عاشقان خود سپار  
 رهروان را منزل تسلیم بخش      قوت ایمان ابراهیم بخش  
 منزل: هدف. ر.ک: ابیات ۳۵۳ و ۶۴۸

۸۴۰      عشق را از شغل لا آگاه کن  
 آشنای رمز الا الله کن

شغل (در اینجا): معنا؛ مفهوم.

مفهوم بیت: لازم به ذکر است که از نظر اقبال «لا اله الا الله» و مکمل آن «اشهد ان محمداً رسول الله» لازمه‌ی تهذیب اخلاقی فرد و جامعه می‌باشد. به عقیده‌ی وی همین قاعده ساده آدمی را از بند نژاد و رنگ

رها و او را قادر می سازد تا با خداوند که شالوده‌ی روحانی زندگی ما را تشکیل می دهد، در تماسی بی واسطه باشد. (برای توضیح بیشتر ر. ک: چه باید کرد، بخش لا اله الا الله)

من که بهر دیگران سوزم چو شمع    بزم خود را گریه آموزم چو شمع  
بارم آن اشکی که باشد دل فروز    بی قرار و مضطر و آرام سوز  
بارم (از باریدن): می بارم. این کلمه در نسخه چاپ لاهور، در ترجمه انگلیسی نیکلسون و در برخی نسخ چاپ ایران «یارب» آمده که با توجه به «کارمش» در بیت بعدی درست نمی نماید.  
آرام سوز: چیزی که به آرامی بسوزاند و ذوب کند؛ آرام سوزاننده.  
به گریه دایه را گفتا چه روز است

تو گوئی آتشی آرام سوز است

«ویس و رامین»

۸    کارمش در باغ و روید آتشی    از قبابی لاله شوید آتشی  
مصرع دوم: آتش را از قبابی لاله می شوید؛ چندان داغ در درون خود دارد که داغ لاله را زائل می سازد.

دل به دوش و، دیده برفرداستم    در میان انجمن تنه‌هاستم  
مصرع اول: دل به گذشته بسته و چشم به آینده دارم.  
مصرع دوم: اقبال نیز همانند اکثر متفکران از اینکه مردم زمانه اش توجهی به افکارش نداشته‌اند و عقایدش را در نمی یافتند بسیار نالیده است او نیز در پی هم نفسانی بوده که غصه‌های خود را برایشان شرح دهد. او نیز از غم خفته‌ئی چند خواب به چشمش نمی آمده. او نیز

مانند بسیاری از فلاسفه خود را جنگلی کهنسال می‌دیده و آرزوئی عظیم برای یافتن انسان آرمانی خود داشته است. این شکوه و شکایت را مولوی هم در آغاز مثنوی (بیت ۶) بیان کرده که اقبال آن را به عنوان شاهد تضمین کرده:

۸۴ «هرکسی از ظنّ خود شد یار من    از درون من نجست اسرار من»  
مرحوم فروزان‌فر در شرح بیت مذکور می‌نویسند: «مولانا را مردم روزگار وی به خوبی نمی‌شناختند. منکران کوردل بر روش او معترض بودند و محضرها در قدح او می‌پرداختند و نی و سماع را بدعت می‌شمردند... افلاکی از قول فخرالدین عراقی شاعر و صوفی معروف و معاصر مولانا (متوفا ۶۸۸ هـ.) نقل می‌کند که: «و پیوسته شیخ فریدالدین در سماع مدرسه حاضر شدی و دایماً از عظمت مولانا باز گفתי و آهها زدی و گفתי که او را هیچ کسی کمابینگی ادراک نکرد. درین عالم غریب آمد و غریب رفت.» مناقب افلاکی، چاپ انقره، ص ۴۰۰»

در جهان یارب ندیم من کجاست    نخل سینایم، کلیم من کجاست  
ندیم: هم صحبت؛ مصاحب. ر.ک: بیت ۳۶  
مصرع دوم: مانند نخل سینا انوار الهی از من ساطع است و کلام خدا را بیان می‌دارم ولی موسائی نیست تا هم صحبت من باشد.

ظالمم برخود ستم‌ها کرده‌ام    شعله‌ئی را در بغل پرورده‌ام  
شعله‌ئی غارتگر سامان هوش    آتشی افکنده در دامان هوش  
سامان (در اینجا): توانائی؛ امکانات؛ دارائی. در گلشن راز جدید

می‌گوید:

مرا با فقر، سامان کلیم است  
فر شاهنشهی زیر گلیم است

(بیت ۱۵)

۸ عقل را دیوانگی آموخته علم را سامان هستی سوخته  
آفتاب از سوز او گردون مقام برقها اندر طواف او مدام  
همچو شب‌نم دیده‌ی گریان شدم تا امین آتش پنهان شدم  
شمع را سوز عیان آموختم خود نهان از چشم عالم سوختم  
شعله‌ها آخر ز هر مویم دمید از رگ اندیشه‌ام آتش چکید  
قیاس کنید با بیت زیر از عرفی:

اگر یکدم نفس در دل نگه دارم ز هر مویم

جهد برقی که چندین خانه از هر سو بسوزاند

دمیدن (در اینجا): سر بر آوردن.

عندلیبم از شررها دانه چید نغمه‌ی آتش مزاجی آفرید  
آتش مزاج: آتش خو؛ آتشین طبع؛ تندخو. در اینجا: سوزنده.

۸ سینه‌ی عصر من از دل خالی است می‌تپد مجنون که محمل خالی است  
دل: ر. ک: ابیات ۶۵۹، ۶۲۳، ۷۲۰ و ۸۰۶

شمع را تنها تپیدن سهل نیست آه، یک پروانه‌ی من اهل نیست  
تپیدن (در اینجا): سوز و گداز داشتن.  
اهل بودن (در اینجا): شایسته بودن؛ لایق بودن.

مفهوم بیت: اقبال خود را به شمعی تشبیه می‌کند و می‌گوید برای هیچ شمعی در تنهائی سوختن کار ساده‌ئی نیست. او افسوس می‌خورد که پروانه‌ئی وجود ندارد تا شایستگی پرواز به گرد نور اندیشه‌اش را داشته باشد. ر.ک: بیت ۸۶۹ به بعد.

انتظار غمگساری تاکجا جستجوی راز داری تاکجا  
ی: در «غمگساری» و «رازداری» یاء وحدت است.  
تاکجا: تا کی. در چه باید کرد می‌گوید:  
تاکجا بسی غیرت دین زیستن

ای مسلمان! مردن است، این زیستن  
(بیت ۱۸۴)

تاکجا این خوف و وسواس و هراس  
اندرین کشور مقام خود شناس  
(۲۰۸)  
در همین مثنوی می‌گوید:  
تاکجا خود را شماری ماء و طین  
از گل خود شعله‌ی طور آفرین

(بیت ۵۵۷)

۸۵۸ ای ز رویت ماه و انجم مستنیر آتش خود را ز جانم بازگیر  
مستنیر: نورگیرنده. ر.ک: بیت ۶۱۱

این امانت بازگیر از سینه‌ام خار جوهر برکش از آئینه‌ام  
امانت (بار امانت): کنایه از عشق. ر.ک: بیت ۵۳۸

جوهر: اصل؛ طبیعت. منظور از جوهر آئینه، درخشندگی است. در  
همین مثنوی (بیت ۳۰۹) می‌گوید:

دل به تدریج از میان سینه رفت

جوهر آئینه از آئینه رفت

آئینه: کنایه از دل. حافظ:

دل که آئینه شاهی است غباری دارد

از خدا می‌طلبم صحبت روشن رائی

مصرع دوم: درخشش عشق خود را که چون خاری در آئینه قلبم  
خلیده بیرون بکش.

یا مرا یک همدم دیرینه ده عشق عالم سوز را آئینه ده  
موج در بحر است هم پهلوی موج هست با همدم تپیدن خوی موج  
هم پهلوی: پهلوی به پهلوی؛ مجاور، کنار. «و هم آنجایگاه، هم پهلوی  
هاورن الرشید دفن کردند»، «به سامره بمرد... و هم پهلوی پدرش دفن  
کردند.» (مجم‌التواریخ و القصص)

تپیدن (در اینجا): جستن و حرکت کردن. در غزلی می‌گوید:

تپید یک دم و کردند زیب فتراکش

خوشا نصیب غزالی که زخم او کاری است

بر فلک کوکب ندیم کوکب است ماه تابان سر به زانوی شب است

روز پهلوی شب یلدا زند خویش را امروز برفردا زند

شب یلدا (در اینجا): شب تیره و ظلمانی.

زدن (در اینجا): بستن چیزی به چیزی؛ چسبانیدن؛ متصل کردن. در  
گلشن راز جدید می‌گوید:

شب و روزی که داری بر ابد زن

فغان صبحگاهی بر خرد زن

(بیت ۲۱۹)

پهلو زدن (در اینجا): وصل کردن.

مفهوم بیت: روز خود را به شب ظلمانی، و «امروز» خود را به «فردا» وصل می‌کند.

هستی جوئی به جوئی گم شود موجهی بادی به بوئی گم شود

موجه: موج. ر. ک: بیت ۶۰۳

هست در هر گوشه‌ی میخانه رقص می‌کند دیوانه با دیوانه رقص

۸۶

میخانه: این کلمه در تمامی نسخ، حتی چاپ لاهور، «ویرانه» ضبط شده که با توجه به مفهوم بیت و به خصوص کلمه «گوشه» درست به نظر نمی‌آید. «گوشه میخانه» از ترکیبات معروف شعر فارسی است: منم که گوشه میخانه خانقاه من است

دعای پیر مغان ورد صبحگاه من است

«حافظ»

هاتفی از گوشه میخانه دوش

گفت ببخشند گنه، می بنوش

«حافظ»

ای غم! بگو آخر کجا از دست تو پنهان شوم

در گوشه میخانه هم ما را تو پیدا می‌کنی

«شهریار»



۸۱ گرچه تو در ذات خود یکتاستی      عالمی از بهر خویش آراستی  
 من مثال لاله‌ی صحراستم      در میان محفلی تنهاستم  
 لاله: ر.ک: ابیات ۳۵۰ و ۴۰۰

خواهم از لطف تو یار همدمی      از رموز فطرت من محرمی  
 یار همدم: رفیق همدل و همزیان.  
 رفیق مهربان و یار همدم  
 همه کس دوست می‌دارند و من هم

(سعدی)

همدم دیوانه‌ی فرزانه‌ئی      از خیال این و آن بیگانه‌ئی  
 مصرع اول: رفیقی که دیوانه و در عین حال فرزانه باشد. روح او  
 آمیزه‌ئی از عقل و عشق باشد. ر.ک: شرح بیت ۳۱۰  
 خیال: ر.ک: بیت ۱۵۲  
 این و آن: امور واهی؛ چیزهای بیهوده و پیش پا افتاده.  
 مفهوم بیت: ر.ک: شرح بیت ۸۵۶

۸۱ تا به جان او سپارم هوی خویش      باز بینم در دل او روی خویش  
 هو (در اینجا): شور و حال؛ غوغای درون. فغان. ر.ک: بیت ۴.

سازم از مشت گل خود پیکرش  
 هم صنم او را شوم هم آزرش

## فهرست آیات

- |         |                                   |
|---------|-----------------------------------|
| بیت ۴   | ۱. سوره سجده آیه ۷                |
| بیت ۸۵  | ۲. سوره اسری آیه ۴۴               |
| بیت ۱۰۷ | ۳. سوره انبیاء آیات ۶۸ و ۶۹       |
| بیت ۱۰۷ | ۴. سوره عنکبوت آیه ۲۴             |
| بیت ۱۹۳ | ۵. سوره یوسف آیه ۹۲               |
| بیت ۲۱۷ | ۶. سوره بقره آیه ۲۹               |
| بیت ۲۸۷ | ۷. سوره القمر آیات ۱۹، ۲۴ و ۲۵    |
| بیت ۴۰۷ | ۸. سوره غاشیه آیه ۱۷              |
| بیت ۴۱۸ | ۹. سوره آل عمران آیه ۱۴           |
| بیت ۴۱۸ | ۱۰. سوره رعد آیه ۲۹               |
| بیت ۴۳۳ | ۱۱. سوره بقره آیه ۱۱۲             |
| بیت ۴۳۸ | ۱۲. سوره عنکبوت آیه ۴۵            |
| بیت ۴۴۳ | ۱۳. سوره آل عمران آیه ۹۲          |
| بیت ۴۴۷ | ۱۴. سوره طه آیه ۱۲۰               |
| بیت ۴۵۸ | ۱۵. سوره بقره آیه ۳۰ - ۳۳         |
| بیت ۴۵۸ | ۱۶. سوره اسری آیه ۱               |
| بیت ۴۵۹ | ۱۷. اعراف آیه ۱۰۸                 |
| بیت ۴۵۹ | ۱۸. سوره شعراء آیه ۳۳             |
| بیت ۴۵۹ | ۱۹. سفر خروج باب ۴ آیه ۶          |
| بیت ۴۶۲ | ۲۰. انجیل لوقا باب ۷ آیات ۱۷ - ۱۱ |
| بیت ۴۶۲ | ۲۱. انجیل متی باب ۹ آیات ۲۶ - ۱۸  |

|         |                                   |
|---------|-----------------------------------|
| بیت ۴۶۲ | ۲۲. انجیل مرقس باب ۵ آیات ۴۵ - ۴۳ |
| بیت ۴۶۳ | ۲۳. سوره طه آیات ۷۶ و ۷۷          |
| بیت ۴۶۳ | ۲۴. سوره بقره آیه ۵۰              |
| بیت ۵۳۷ | ۲۵. سوره یس آیه ۸۲                |
| بیت ۵۳۸ | ۲۶. سوره احزاب آیه ۷۲             |
| بیت ۵۶۸ | ۲۷. سوره یوسف آیات ۴ و ۲۰ - ۱۷    |
| بیت ۶۲۳ | ۲۸. سوره سجده آیه ۹               |
| بیت ۶۵۹ | ۲۹. سوره بقره آیه ۱۳۸             |
| بیت ۶۶۳ | ۳۰. سوره بقره آیه ۱۴۳             |
| بیت ۶۶۳ | ۳۱. سوره حج آیه ۷۸                |
| بیت ۶۷۵ | ۳۲. سوره ق آیه ۲۹                 |
| بیت ۶۷۸ | ۳۳. سوره ذاریات آیه ۵۰            |
| بیت ۶۹۲ | ۳۴. سوره حج آیه ۷۸                |
| بیت ۷۲۸ | ۳۵. سوره انعام آیه ۷۶             |
| بیت ۷۲۸ | ۳۶. سوره انبیاء آیات ۶۸ و ۶۹      |
| بیت ۷۲۸ | ۳۷. سوره عنکبوت آیه ۲۴            |
| بیت ۷۳۷ | ۳۸. سوره رعد آیه ۲۹               |
| بیت ۷۵۲ | ۳۹. سوره رعد آیه ۳۹               |
| بیت ۷۶۹ | ۴۰. سوره بقره آیات ۵۰ و ۶۰        |
| بیت ۷۷۰ | ۴۱. سوره بقره آیه ۱۷۸             |
| بیت ۸۳۳ | ۴۲. سوره شعراء آیه ۴              |

# فهرست لغات و اصطلاحات شرح شده

(شماره‌ها نشان‌دهنده ابیات و شرح ذیل آنهاست)

|                      |                                  |
|----------------------|----------------------------------|
| اختیار ۴۱۳           | آئین‌پذیر ۴۸۸                    |
| ادب ۳۹۵              | آب ۶۳۴، ۷۶۷                      |
| ارزان کردن ۳۵۹       | آباد بودن ۷۵۵، ۵۵                |
| ارشاد نمودن ۲۵۷      | آباد شدن ۱۴۷، ۴۳۴، ۴۷۴، ۵۶۶، ۸۲۸ |
| از خود رفتن ۱۲۱، ۶۴۲ | آباد کردن ۶۹                     |
| اسباب ۱۰۸            | آباد گشتن ۵۸۱                    |
| اسم اعظم ۴۴۹         | آب چشم ۳۵۲                       |
| اسوار ۴۱۱            | آب و گل ۳۴۹                      |
| اشهب ۴۷۳             | آتش به پیراهن شدن ۷۳             |
| اصل ۷۸۳              | آتش خیز ۸۳۴                      |
| اعتبار ۴۰            | آتش مزاج ۸۵۴                     |
| اعداء ۱۹۲، ۸۳۳       | آداب ۵۳۸                         |
| اعمی ۲۹۳             | آرام سوز ۸۴۲                     |
| اعناق ۸۳۳            | آرزو ۴۵، ۱۳۴، ۱۳۵، ۳۳۷           |
| افتاده ۶۴۴           | آشکار کردن ۵۱۶                   |
| افغان ۴              | آفل ۷۲۷، ۷۲۸                     |
| افیون خورده ۳۳۳      | آواره ۴۴، ۴۶۶، ۶۸۱               |
| اکسیر ۵۱، ۱۷۰، ۴۹۴   | آوازه الهام ۲۸۶                  |
| امارت ۲۹۵            | آوردن ۱۰۲                        |
| امانت ۵۳۸، ۸۵۹       | آویزه ۶۵۵                        |
| امتیاز کردن ۷۸۵      | آهن گداز ۱۸۲                     |
| امکان ۳۲۸، ۴۷۳       | احسان ۲۳۱                        |

|                             |                   |
|-----------------------------|-------------------|
| امین ۱۲۵، ۵۹۶، ۷۵۲          | بطلان ۵۳۶         |
| انداز ۶۹، ۸۹، ۲۰۸، ۳۷۹، ۴۶۵ | بغی ۴۳۸           |
| اندیشه ۶۶، ۳۷۰، ۵۵۴         | بلند انداختن ۷۴۵  |
| انقلاب ۷۷۳                  | بنات ۳۶۵          |
| انکسار ۵۳۰                  | بنیاد ۵۰۴         |
| انگاره ۷۶                   | بوریا ۱۷۹         |
| اهل بودن ۸۵۶                | به هم آوردن ۱۳۳   |
| ایمان ۶۷۲                   | به هم پیوسته ۶۰۳  |
| این و آن ۸۶۹                | بیابان طلب ۳۴۲    |
| باب ۳۰                      | بی تاب ۵۷۲        |
| باربار ۳۰۰                  | بیدار کردن ۳۱۴    |
| باز گرفتن ۲۶۰               | بی ندرت ۷۹۶       |
| باغبان ۳                    | پابند ۱۲۹         |
| بام ۱۵                      | پا در گل بودن ۶۴۸ |
| بدگلی ۵۹۹                   | پختگی ۶۰۶         |
| بدگوهر ۲۶۰                  | پخته ۲۶۷، ۶۰۷     |
| بر ۳۹۹                      | پخته بودن ۱۲۷     |
| برات کردن ۳۲                | پخته فطرت ۵۹۲     |
| برات گرفتن ۳۶۰              | پخته کار ۵۱۲      |
| برجای خود ۶۴۵               | پخته گشتن ۲۸۱     |
| رخوردن ۲۹۷                  | پرده دار ۱۹۱، ۵۳۰ |
| ردمیدن ۶۴۰                  | پرگاله ۶۱         |
| شکستن ۷۵۴                   | پشت پا ۶۰۱        |
| ق ۳۰                        | پنجه کردن ۳۱      |
| گ و ساز ۶۰۲                 | پهلو ۶۰۴          |
| مم کردن ۵۶۶                 | پهلو زدن ۸۶۳      |
| تن ۶۱۹                      | پی ۲۸، ۶۷۱        |
| بر ۴۵۷                      | پیچیدن ۳۰۳        |

|                                   |                              |
|-----------------------------------|------------------------------|
| پیدا کردن ۵۹۴، ۲۱۶                | تسلیم ۶۳۲                    |
| پیر ۷۵۷                           | تشکک ۷۱۰                     |
| پیرایه بستن ۳۶۹                   | تعمیر ۶۸۶                    |
| پیرگردون ۲۴۳                      | تعمیر شدن ۸۱۷                |
| پیر می فروش ۶۶                    | تعمیر کردن ۷۲۶، ۵۰۵، ۱۲۵، ۵۱ |
| پیش خیز ۱۵۶، ۲۵                   | تفدار ۳۷۴                    |
| پیشرو ۲۵۰                         | تقویم ۱۵۵، ۸۰                |
| پیکر ۱۱۹                          | تلاش ۶۲۷                     |
| پیکر هستی ۹۴                      | تماشا ۲۰۶                    |
| پیهم ۱۰۵، ۱۲۹، ۴۱۶، ۵۰۸، ۶۳۹، ۶۵۲ | تمکین ۶۳۸                    |
| ۷۹۸                               | تمنا ۳۳۸، ۱۳۶                |
| تاب ۱۲، ۱۲۴، ۱۳۶، ۷۸۴             | تناسانی ۳۸۰                  |
| تاجدار ۴۴۷                        | تن پرستی ۳۰۴                 |
| تاج و نگین ۸۱۹                    | تنگ ۵۰۷                      |
| تار ۲۶                            | تنگ بخت ۲۲۸                  |
| تافتن ۵۸۲                         | تنگی دامان ۶۵۷               |
| تاکجا ۸۵۷، ۵۵۷                    | تولا ۲۰۱                     |
| تپیدن ۲۰۴، ۳۳۰، ۸۵۶، ۸۶۱          | ته ۵۳۱                       |
| تثریب ۱۹۳                         | تهذیب ۶۲۹، ۳۱۵               |
| تجدید ۴۶۵                         | تیزگام ۳۳۸                   |
| تجلی زار ۳۴۵                      | جان گسل ۲۳۰                  |
| تحلیل ۳۲۳                         | جبر ۴۱۳، ۲۹۹                 |
| تخلیق ۵۰۹، ۱۴۱                    | جبهه ۶۷۳                     |
| تخیل ۳۲۰                          | جبهه فرسا ۶۷۳                |
| تخیل ۱۵۲                          | جذب ۲۷۴                      |
| تدبیر ۷۷۰، ۶۷۸                    | جُره ۴۰۵، ۳۶۴                |
| تذرو ۳۶۴                          | جستجو ۱۳۵                    |
| تربت ۶۷۲                          | جلال ۵۵۲                     |

|                               |                              |
|-------------------------------|------------------------------|
| خاضعین ۸۳۳                    | جلوه ۶۰۸                     |
| خاک ۶، ۵۱، ۳۳۷، ۴۹۴، ۶۲۵، ۷۲۶ | جمال ۵۵۲                     |
| خاک گشتن ۵۰۳                  | جنبش از مژگان بردن ۱۳۱       |
| خام ۳۵۳                       | جنگ آزما ۵۱۳                 |
| خانه زاد ۱۵۶                  | جنگاه ۱۵۳                    |
| خرام ناز ۶۳۷                  | جنگجو ۴۴۷                    |
| خرامیدن ۵۶۸                   | جنون ۳۱۰                     |
| خردمند ۷۱۵                    | جواله ۷۰۱                    |
| خرده مینا ۹۳                  | جوهر ۳۰۹، ۳۸۹، ۸۶۰ ر.ک: گوهر |
| خستگی ۲۱۹                     | جوهر آئینه ۳۰۹، ۸۶۰          |
| خستن ۳۸۱                      | جوی برق ۳۷۲                  |
| خس شدن ۴۱۴                    | چابک نفس ۷۹۵                 |
| خشت بستن ۵۰۶                  | چراغ محمد ۱۰۷                |
| خشت خم ۳۳۵                    | چرخ بلند ۳۰۲                 |
| خصوصیات ۲۴۵                   | چشمه خاور ۲۲۹                |
| خواب آفریدن ۳۲۵               | چکید آماده ۵۸۶               |
| خواجه ۲۰۹                     | چمن ۴، ۱۵۴، ۴۶۲، ۵۰۴         |
| خودافزا ۶۵۶                   | چوبدار ۲۵۰                   |
| خود پرور ۴۲۴                  | چهره نمودن ۵۳۲               |
| خوددار ۵۱۲، ۶۴۶               | چیدن ۶۲۰                     |
| خودداری ۴۹۷                   | چیست ۵۶۲                     |
| خودسوار ۴۲۴                   | حال ۶۶۴                      |
| خود فریب ۶۸۹                  | حرف ۱۱۷، ۸۰۴، ۸۱۸            |
| خودی ۷۵، ۱۱۶، ۱۶۲             | حرکت ۷۸                      |
| خورشید ۴۶۴                    | حرم ۳۹۲، ۴۵۴، ۶۱۲            |
| خورشید تاب ۵۷۳                | حکم ۲۴۵                      |
| خوگر ۱۳                       | حیله انداختن ۳۵۴             |
| خون کردن ۱۰۱                  | خاتون ۱۹۰                    |

|                    |                                 |
|--------------------|---------------------------------|
| دماغ ۳۵۰           | خوی ۶۰۴                         |
| دمیدن ۸۵۳، ۱۲۴، ۲۳ | خیابان ۷۸۷، ۶۴۷، ۴۸۴            |
| دوده ۴۸۸           | خیال ۸۶۹، ۶۸۹، ۲۲۰              |
| دوش ۷۷۷            | خیل ۳۰۴                         |
| دولت ۴۹۸، ۴۴۰، ۴۲۹ | دادن ۳۹۹                        |
| دولت دل ۷۶۱        | دامان ۶۴۹                       |
| دهر ۷۸۹            | دایه ۳۶۸                        |
| دین ۴۱۸            | دبیر ۲۵۷                        |
| دین گوسفندی ۳۰۶    | درا ۳۵۵                         |
| ذروه ۶۵۰           | درّ تابنده ۵۳                   |
| ذره ۴۶۴            | درد ۳۳۵                         |
| دوالنور ۶۰۸        | در ساختن ۶۲۷                    |
| ذوق ۹۳، ۴۴         | در صحرا افکندن ۸۷               |
| ذوق شیون ۴۰۳       | در گرفتن ۳۱                     |
| ذوق نمود ۵۸۴       | در گره ۶۳                       |
| رامشگری ۹          | در نور دیدن ۱۸۴                 |
| راهب ۳۱۶           | در و دن ۳                       |
| راه زدن ۱          | دریا ۶۴۱                        |
| رخت افکندن ۲۲۸     | دریابار ۶۵۹، ۵۹۲                |
| رشتن ۴             | دست بیضاء ۷۶۸، ۴۵۹              |
| رعنا ۲۴۷           | دستگیر ۶۸۱                      |
| رفتار ۷۸۱          | دستور ۲۸۹                       |
| رفعت ۲۲۰           | دستور قدیم ۴۲۲                  |
| رقص ضیاء ۱۳        | دل ۸۵۵، ۸۰۶، ۷۲۰، ۶۵۹، ۶۲۳، ۱۴۰ |
| رگ جان ۲۵۷         | دل ربودن ۵۳۲                    |
| رَم ۳۳۲، ۳۳۰       | دلگران ۲۵۴                      |
| رم خو ۵۸۴          | دلیل ۳۴۲                        |
| رم دیدن ۱۲         | دم ۷۳۱، ۷۱۹، ۳۴۷                |



|                          |                          |
|--------------------------|--------------------------|
| سحاب ۵۶۱، ۷۲۵            | رم کردن ۶۷۸، ۷۵۱         |
| سرد جوش ۳۷۸              | رند ۷۵۴                  |
| سرمایه ۶۱، ۲۶۲، ۳۹۰، ۴۸۲ | روز فردا ۲۳۰             |
| سرمایه ساختن ۵۸۹         | روزگار ۲۷۷               |
| سرو سامان ۶۰۲            | روشناس ۵۷                |
| سریر ۱۸۷                 | ریاض ۳۵۵، ۴۷۹            |
| سطوت ۱۳۱، ۲۹۵، ۶۸۸       | ریختن ۶۵۴                |
| سلطان ۲۱۶                | زار ۳۸۰                  |
| سلیم ۵۱۸                 | زخمه ۹                   |
| سم افکندن ۳۱۷            | زدن ۸۶۳                  |
| سنگ راه ۵۶۲              | زنار ۶۳۶، ۷۵۶            |
| سواد ۲۴۶، ۷۵۰            | زناردار ۷۲۳              |
| سواد دیده ۴۷۴            | زنبیل ۲۴۰                |
| سواد کعبه ۷۵۰            | زنجیر کردن ۱۲۵           |
| سوختن ۷۰۰                | زور آور ۲۹۱              |
| سودا ۷۱                  | زیانکار ۸۲۰              |
| سودائی ۶۳۳               | زیب ۵۸۶، ۸۱۴             |
| سوز ۳۳، ۱۴۴، ۳۳۳، ۷۱۸    | زیست ۱۳۳                 |
| سوز آرزو ۱۴۰             | سائل ۲۳۷                 |
| سوهان زدن ۷۷             | ساز ۶۹۸                  |
| سیماب ۱۲، ۵۹۳            | ساز دادن ۴۷۶             |
| سیم ساعد ۲۸۳             | ساقی بطحاء ۱۹۶           |
| شاهد ۶۵۵، ۶۶۴            | سامان ۱۵۵، ۴۲۱، ۶۴۲، ۸۴۸ |
| شاهین ۳۶۴                | سبزه ۴۱۸                 |
| شر ۵۳۷                   | سپر انداختن ۵۱۱          |
| شرح ساختن ۲۱۷            | سپهگر ۴۵۷                |
| شرر ۱۱۲                  | سجده ۴۸۰                 |
| شعار ۲۷۴                 | سجود ۸۱۰                 |

|                    |                          |
|--------------------|--------------------------|
| عالم امکان ۳۲۸     | شغل ۸۴۰                  |
| عالم پندار ۹۵      | شکستن ۲۴۳                |
| عامل ۲۵۰           | شکوه سنج ۵۵۸، ۴۲۳، ۱۲۱   |
| عذر ۱۰۴            | شوخی رفتار ۱۴۶           |
| عرب ۳۹۵            | شور حشر ۲۵               |
| عرفان ۷۸۸          | شورش ۴۷۵                 |
| عشق ۶۵۹، ۷۷        | شهر ۱۴۱                  |
| عفو ۵۲۳            | شهسوار ۴۷۰               |
| عقده ۷۱۱، ۶۲۱، ۲۸۲ | شیب ۴۵۵                  |
| عنابی ۳۶۸          | شیشه برسر بازار شکستن ۶۷ |
| عود ۸۲۷            | شیون ۳۹۱                 |
| عود فطرت ۱۰        | صبح خیز ۱۶               |
| عیار ۳۹۳           | صحرا ۲۴                  |
| عیش ۷۸۴، ۳۵        | صرصر ۳۹۹                 |
| عین ۱۰۰            | صورت ۶۹۹، ۵۶۸، ۲۵۶، ۲۲۳  |
| غازه ۳۴۷           | صهبا ۸۱۲، ۵۴             |
| غافل رفتن ۴۲۱      | ضعف ۱۱۹                  |
| غرض ۶۶۸            | ضمیر ۷۸۷                 |
| غمان ۳۸۸           | طائف ۶۲۵                 |
| غنیم ۶۹۰، ۵۲۷      | طاقت ۳۳۰                 |
| غوغا ۲۴            | طغیان ۴۱۴                |
| غیر ۶۶۸، ۹۵        | طلب ۳۴۲                  |
| فتراک ۷            | طوف ۷۰۲                  |
| فتنه ۲۸۱           | طیار ۵۴۶                 |
| فرمان ۲۵۸          | ظالم ۵۳۹                 |
| فریاد ۵۸۱، ۳۸۲     | ظل ۴۴۹                   |
| فریاد کردن ۲۵۵     | عاشور ۷۸۴                |
| فریادی ۵۰۷         | عالم اسباب ۳۲۲           |

|                    |                                  |
|--------------------|----------------------------------|
| کشت ۵۳۴، ۸۰۸، ۸۱۶  | فسان ۵۶۳                         |
| کل ۴۵۰             | فسردن ۳۹۲                        |
| کلفت ۳۸۵           | فطرت ۱۳۵، ۲۶۵، ۳۴۶، ۷۹۶، ۸۰۰     |
| کم غوغا ۴۰۸        | فطرت خون ۴۶۹                     |
| کوته دستی ۳۱۴      | فغان ر. ک: افغان                 |
| کهنه‌پندار ۸۲۰     | فلک ۱۰۲                          |
| کیف و کم ۷۷        | فلک رس ۴۹۲                       |
| کیمیا ۱۷۰          | فهمیده ۲۷۶                       |
| گدیه ۵۶۱، ۶۵۷      | فیض ۸۲۷                          |
| گدیه‌گر ۲۲۵        | قال ۶۶۴                          |
| گران خیز ۷۹۷       | قرب حق ۶۶۷                       |
| گران سیر ۳۵۳       | قسیم ۴۹۹                         |
| گرد پا بودن ۸۱     | قطره ۱۱۸، ۶۵۴                    |
| گردون ۷۸، ۲۳۲      | قطع ۵۶۳                          |
| گردون تاز ۱۴۸      | قطع منزل ۵۶۳                     |
| گردون زاده ۵۸۴     | قلب ر. ک: دل                     |
| گردون سریر ۱۸۷     | قلزم ۲۰، ۱۳۴، ۲۴۰، ۲۸۲، ۶۴۵، ۶۵۴ |
| گرگ باران دیده ۲۷۶ | ۶۵۷، ۷۷۱                         |
| گرم خون ۳۳۷        | قیاس ۷۱۴                         |
| گرم خیز ۳۳۸        | قیل و قال ۷۱۴، ۷۱۶               |
| گرم رو ۴۵، ۷۳۰     | کاریدن ۳                         |
| گشوده شدن بخت ۸۱۰  | کاسب ۱۷۸، ۲۳۳                    |
| گوهر ۶۲۷           | کاوش ۳۷                          |
| گوهر سفتن ۷۱۰      | کاهیدن ۳۱۳                       |
| گیتی ربا ۳۲۰       | کجا ۵۰۸                          |
| گیرا ۶۱۷           | کرار ۴۹۶                         |
| لابه ۳۸۹           | کراری ۴۹۶                        |
| لاله ۳۵۰، ۴۰۰، ۸۶۷ | کرمک تابنده ۳۳                   |

|                        |                           |
|------------------------|---------------------------|
| مظاهر ۷۴۰              | لب گشادن ۵۴۰              |
| معذوری ۵۳۱             | ماء و طین ۵۵۷، ۴۳۰        |
| مفعول ۳۱۷              | ماسوی ۱۵۸                 |
| معمور ۶۰۸، ۴۵۲         | ماه نو بودن ۸۸            |
| مقالات ۷۱۵             | مایه ۲۳۵                  |
| مقام کردن ۵۶۸          | مایه اندوز ۵۷۵            |
| مقدر ۸۳۰               | مایه دار ۵۳۵، ۱۳۱، ۲۸۸    |
| مکنون ۸۲۳، ۴۶۸، ۱۹۹    | مجبوری ۵۳۱                |
| ملت ۷۵۳، ۸۲            | مجمر ۶۰۰                  |
| ملت احرار ۷۷۹          | محکم بودن ۵۶۴             |
| ملت بیضاء ۷۶۲، ۲۳۲، ۸۱ | محکم پی ۶۷۱               |
| ملت حق ۴۸۷             | محکم شدن ۲۱۵              |
| ملک ۲۶۰                | محمل ۶۳۳، ۴۱۰، ۶۳         |
| ممکنات ۵۶۱، ۸۰         | محو ۷۳۴، ۵۸۳              |
| ممکنات قوت ۵۲۰         | مدعا ۱۳۴                  |
| منت پذیر ۱۱۹           | مدعی ۵۳۵                  |
| منزل ۸۳۹، ۶۴۸، ۳۵۳     | مذهب پروانگی ۵۰۳          |
| منصب ۲۲۳               | مردم ۴۶                   |
| موجودات ۵۱۴            | مرسل حق ۴۸۹               |
| موجه ۸۶۴، ۶۰۳          | مست ۴۱۰                   |
| مهر ۴۸۶، ۴۶۴           | مستنیر ۸۵۸، ۶۱۱           |
| مهمات ۵۱۸              | مسند ۱۸۴                  |
| می دیرینه ۸۱۲، ۷۴۵     | مشت خاک ۲۲۷، ۴۷۰ ر.ک: خاک |
| مینا ۶۶                | مشت گل ۸۷۱ ر.ک: مشت خاک   |
| نابود ۳۲۴              | مشیر ۸۰۱                  |
| ناداری ۸۱۳، ۲۱۹        | مضمر ۳۴۹                  |
| نادرنا ۱۰              | مضمون ۵۰۹، ۳۶۳، ۳۳۹       |
| نادمیده ۳۵۰            | مضمون بند ۴۶۹             |

|                            |                                   |
|----------------------------|-----------------------------------|
| نوم ۱۸۱                    | ناز ۲۳                            |
| نه پرده ۸۵                 | ناسزا ۳۹۰                         |
| نی ۶۷۱، ۷۴۷                | ناقه ۲۴                           |
| وابوسیدن ۳۶۰               | ناکاره ۷۶                         |
| واردات ۷۹۶                 | ناکس ۴۱۴                          |
| وارفته ۳۲۶                 | نامراد ۳۹۰                        |
| وانمودن ۱۱۵                | نام کردن ۶۸۹                      |
| وسعت ایام ۱۱۰              | نام و ننگ ۶۵۹، ۸۲۹ ر.ک: ننگ و نام |
| وسواس ۶۱۰                  | ناوک ۷۵۰                          |
| ولاء ۴۸۳                   | ناهنجار ۵۰۷                       |
| وهم ۷۱۳                    | ندرت کوش ۱۴۸، ۶۱۷                 |
| هجرت ۴۴۰                   | ندیم ۳۶، ۸۴۶                      |
| همت ۸۵، ۱۲۴، ۲۳۲، ۳۱۳، ۸۰۱ | نذیر ۴۵۷                          |
| هم پهلوی ۸۶۱               | نرگس ۲                            |
| همدوش                      | نسخه کونین ۲۱۰                    |
| هم نشین ۱۰                 | نظاره ۴۴، ۵۷، ۴۸۴، ۵۷۳            |
| هنگامه ۲                   | نظر بستن ۲۲۴                      |
| هنگامه آرا ۱۴۲             | نفی خودی ۲۹۱                      |
| هنگامه ایجاد ۴۷۴           | نقش بستن ۳۳۳                      |
| هنگامه موجود ۳۲۷           | نکبت ۶۲                           |
| هو ۸۷۰                     | نمود خواستن ۴۵۲                   |
| هیجا ۱۸۲                   | ننگ و نام ۸۲۹ ر.ک: نام و ننگ      |
| یاران قدیم ۱۹              | نوا پیرا ۲۴۷                      |
| یار همدم ۸۶۸               |                                   |
| یاوه گشتن ۷۹۱              |                                   |
| یم ۲۰                      |                                   |

## فهرست نامها و موضوعات

(شماره‌ها نشان‌دهنده ابیات و شرح ذیل آنهاست)

|                                  |                                    |
|----------------------------------|------------------------------------|
| آئینه گیتی نما ۶                 | ارمغان حجاز ۶، ۳۳، ۳۶، ۳۸، ۷۵، ۸۱، |
| آب حیوان ۷۳۱ ر.ک: چشمه حیوان     | ۱۱۲، ۱۲۴، ۱۳۵، ۱۴۲، ۱۷۰، ۱۸۶،      |
| آتن ۳۱۶                          | ۲۰۷، ۳۱۰، ۳۴۲، ۳۴۹، ۳۶۴، ۳۷۵،      |
| آخوند روم ۷۰۷ ر.ک: ملای روم، پیر | ۳۸۲، ۳۹۲، ۴۸۴، ۵۱۰، ۵۱۲، ۵۳۱،      |
| روم، رومی، مولوی                 | ۵۴۳، ۶۳۴، ۶۷۱، ۷۲۸، ۷۳۱، ۷۵۴،      |
| آرزو ۱۳۵ به بعد                  | ۷۵۷، ۷۵۹، ۷۹۱                      |
| آزر ۶۳۲                          | اروپا ۱۶، ۷۳۴                      |
| آشنائی با فلسفه غرب ۷۱۰، ۷۴۸     | استن خانه ← ستون خانه              |
| آل عثمان ر.ک عثمانیان            | اسحاق ۲۱۶                          |
| آنتیس تنس ۳۱۶                    | اسکندر ۱۳۹، ۲۲۵، ۲۳۶، ۷۱۱، ۷۳۱     |
| آندراج ۱۳۲، ۷۴۶، ۷۸۹             | اسکندریه ۷۱۰                       |
| ابراهیم ۱۰۶، ۲۱۶، ۴۳۵، ۵۱۰، ۶۳۲، | اسلامی ندوشن (محمدعلی) ۸۷          |
| ۷۲۸، ۸۳۹                         | اسماعیل (حضرت) ۴۳۵                 |
| ابن خلدون ۱۸۷                    | اشاعره (۴۱۳)                       |
| ابن عربی ۳۲۱، ۷۸۹                | اشرف (شاعر) ۷۴۶                    |
| ابوالعلاء معری ۵۹۴               | اصفهان ۸۹، ۸۳۱                     |
| ابوسفیان بن حرب ۲۱۵              | اعوانی (غلامرضا) ۷۷۵               |
| ابولهب ← بولهب                   | افراسیاب ۶                         |
| اجمیر ۵۴۱                        | افغانستان ۵۴۲                      |
| احیاء العلوم ۶۲۳                 | افکار ۱۳۵، ۵۶۸، ۶۳۸                |
| اختیار (جبر و اختیار) ۴۱۳        | افلاتون ۳۰۶، ۳۱۰، ۳۱۶ - ۳۱۸، ۳۲۱،  |
| ادیسه ۳۶۵                        | ۳۲۴، ۳۲۷، ۳۳۲، ۳۳۵، ۴۹۲، ۷۱۱،      |
| ارسطو ۳۱۰، ۷۱۱، ۷۱۴، ۷۸۳         | ۷۴۳                                |

- افلاکی ۸۴۵  
 اقبال (جاوید) ۷۵۴  
 اقبال با چهارده روایت ۷۷  
 اقیانوس هند ۲۷  
 العبر ۱۸۷  
 ام‌الکتاب ۴۸۹، ۵۴۴، ۷۵۲  
 امشاسپندان ۸۵  
 امیر خسرو دهلوی ۲۶۴  
 امیر معزی ۵۶۳  
 امیری (جلال) ۱۲۵  
 اناالحق ۱۲۴، ۶۶۷  
 انار کلی ۷۵۴  
 انجمن آرا ۱۳۲  
 انجیل لوقا ۱۳۲  
 انجیل متی ۴۶۲  
 انجیل مرقس ۴۶۲  
 انسان کامل ۴۴۶، ۴۷۰، ۴۸۲  
 انشتین ۶۱۱، ۸۲۳  
 انوری ۱۳۲  
 اوتار پرادش ۶۱۵  
 اورنگ زیب (محمی‌الدین) ۶۷۳ - ۶۷۵، ۶۷۹  
 ایران ۲۷، ۱۹۵، ۲۰۷، ۳۹۶، ۴۰۶، ۴۱۱، ۷۱۰، ۸۴۲  
 ایرج میرزا ۵۹۴  
 ایوب ۱۶۹  
 ایوبی (صلاح‌الدین) ← صلاح‌الدین  
 ایوبی  
 بابا کمال خجندی ۷۱۳  
 بابای صحرائی (اقبال) ۶۹۳، ۷۰۱  
 بازسازی اندیشه دینی اسلام ۴۸، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۸، ۱۷۰، ۲۱۷، ۴۵۸، ۵۳۸، ۵۶۷، ۶۲۳، ۷۳۸، ۷۷۵، ۷۸۹  
 بال جبرئیل ۵، ۵۱۰، ۷۲۸  
 بانگ درا ۶۷۱  
 بایزید بسطامی ۲۱۲  
 بحر احمر ۱۸، ۴۶۱  
 برگسون ۱۱۶، ۱۳۵، ۴۱۳، ۷۶۶، ۷۷۵، ۷۸۳، ۷۸۹  
 برنی (حسین) ۴۱۳، ۴۴۶  
 برهمنان ۶۳۶  
 بسطام ۲۱۲  
 بصیری ۳۹۶  
 بطحاء ۱۹۶  
 بقائی ماکان (محمد) ۴۸، ۷۷، ۳۱۶، ۴۳۵، ۵۲۲، ۵۶۷، ۶۸۹، ۷۱۰، ۷۳۹، ۷۴۸، ۷۷۵، ۷۹۰  
 بلال ۸۳۱  
 بمفورد پارکز (هنری) ۳۱۶، ۴۳۵  
 بنارس ۶۱۵  
 بندگی‌نامه ۷۷، ۱۴۱، ۳۸۸، ۵۰۳، ۵۶۸  
 بنی‌اسد (قبیله) ۱۸۷  
 بنی‌اسرائیل ۴۶۱  
 بنی‌قریظه ۸۳۱  
 بنی‌کلب ۸۳۱  
 بوتان ۶۳۴  
 بوتراپ ۴۸۹، ۴۹۵، ۴۹۷، ۵۰۳، ر.ک:  
 علی؛ مرتضی.  
 بوستان ۱۸۹  
 بوعلی (شیخ شرف‌الدین) ۲۴۶، ۲۴۹

- ۲۵۵، ۲۶۶ تبریز ۱۷۱، ۶۱۵، ۷۱۳، ۸۰۹  
 بولهب ۷۳۹ تذکرة الاولیاء ۵۴۱  
 بهائی ← شیخ بهائی ترقی جاه (حمید) ۴۸۹  
 بهارم ۶ ترکیه ۴۹۶  
 بیت الحرام ۱۷۷، ۳۹۲، ۷۰۲ تسبیحی (دکتر محمد حسین) ۵۴۱  
 بیدل دهلوی ۱۲۱ تفسیر رازی ۷۸۹  
 بیژن و منیژه ۶ تنگه هرمز ۲۷  
 بیستون ۱۰۴ تورات ۲۱۶  
 پارسى ۸۸، ۹۲ ر. ک: درى تونکی (عبدالله) ۷۵۴  
 پاکستان ۲۷، ۱۹۴، ۵۴۵ تهران ۱۶  
 پاکستانی ۱۹۴، ۴۱۳، ۴۳۴ تیر ۶  
 پاینده (ابوالقاسم) ۲۱۷ ثریا ۴۱، ۱۷۴، ۶۱۷، ۶۴۹  
 پروین (خوشه) ۳۹۲، ۴۱۵ ثقیف (طایفه) ۲۱۵  
 پس چه باید ← چه باید کرد جالینوس ۷۴۳  
 پلوتینوس ۳۰۶ جام جم ۶، ۵۳۳  
 پنجاب ۱۷۹، ۵۴۵ جام جهان آرا ۶  
 پیامبر (ص) ۱۷۶، ۱۷۹، ۱۸۶، ۱۹۳ جام جهان بین ۶  
 ۱۹۶، ۲۰۱، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۹، ۲۱۳ جام جهان نما ۶  
 ۲۱۵، ۲۳۰، ۴۸۷، ۴۸۹، ۴۹۷، ۶۶۴ جام گیتی نما ۶  
 ۷۵۴، ۷۸۹، ۷۹۱، ۸۳۱، ر. ک: محمد؛ جامی ۶۹، ۲۰۸، ۵۴۱  
 مصطفی؛ رسول. جاویدان اقبال ۳۶۰، ۷۵۴  
 پیام مشرق ۸، ۸۷، ۱۳۵، ۲۱۳، ۲۳۴ جاویدنامه ۴۸، ۷۵، ۷۷، ۸۵، ۱۱۵  
 ۲۳۶، ۴۵۸، ۵۶۳، ۶۲۳ ۱۸۶، ۲۴۴، ۵۶۰، ۶۱۵، ۶۷۱، ۷۳۸  
 پیر تبریزی ۷۱۳ ر. ک: شمس تبریزی ۷۹۱، ۷۳۹  
 پیر روم ۴۸، ۵۱، ۷۰۴ جبرئیل ۱۴۱، ۲۱۳، ۳۱۰  
 پیر سنجر (معین الدین) ۵۴۱ جعفر صادق (ع) ۴۱۳  
 پیرهو ۷۱۰ جم (جمشید) ۶، ۳۸، ۲۴۵  
 تاریخ بلعمی ۱۰۴ جنون ۳۱۰  
 تاریخ بیهقی ۱۰ جی ۸۳  
 تاریخ سیستان ۲۶۰ چشتی ۵۴۱



|                                     |                                      |
|-------------------------------------|--------------------------------------|
| چشمه حیوان ۳۲ ر.ک: آب حیوان         | خسرو و شیرین ۱۰۴                     |
| چنگیز ۸۰۹                           | خضر ۱۳۹، ۲۳۶، ۷۳۱                    |
| چنین گفت زرتشت ۴۰۷، ۶۱۴             | خلیج فارس ۲۷                         |
| چه باید کرد ۶، ۴۰، ۴۱، ۸۵، ۱۰۴، ۱۰۵ | خلیل ۵۱۰ ر.ک: ابراهیم                |
| ۱۱۷، ۱۴۳، ۱۵۸، ۱۷۱، ۱۹۴، ۲۱۵        | خمیره خسروانی ۷۱۰                    |
| ۲۱۶، ۲۲۷، ۳۱۰، ۳۱۵، ۳۹۲، ۳۹۳        | خواجه عبدالله انصاری ۴۳۴، ۵۳۸        |
| ۳۹۶، ۴۳۱، ۴۳۳، ۴۵۸، ۴۶۱، ۵۱۰        | خوانسار ۸۹                           |
| ۵۳۷، ۵۶۰، ۵۶۲، ۵۶۳، ۶۹۴، ۷۲۸        | خودی ۷۵، ۹۴ به بعد، ۱۱۶، ۱۶۲ به بعد، |
| ۷۴۴، ۷۵۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۸۴۰، ۸۵۸        | ۲۴۲، ۴۸۲، ۵۶۰ به بعد، ۶۹۵ به بعد     |
| چین ۱۹۵، ۵۰۱                        | خورشید ۷۸۴                           |
| حاتم طائی ۱۸۷، ۱۸۹                  | خوزستان ۸۳۱                          |
| حافظ ۵، ۶، ۲۷، ۴۶، ۵۶، ۶۲، ۸۴، ۱۱۹  | خیال وصال ۷۵، ۵۶۷، ۷۵۹               |
| ۱۳۹، ۲۱۷، ۲۲۹، ۲۷۷، ۳۳۳، ۳۶۰        | خیبر ۲۴۴، ۴۹۹، ۷۷۱                   |
| ۳۶۷، ۳۹۶، ۴۶۴، ۵۱۵، ۵۱۹، ۵۳۵        | خیر ۴۱۳                              |
| ۵۳۸، ۶۱۸، ۶۵۴، ۶۵۵، ۷۱۳، ۷۱۴        | دارا (داریوش کبیر) ۲۴۵               |
| ۷۳۱، ۷۵۴، ۷۶۴، ۸۶۰، ۸۶۵             | دانای گنج بخش (هجویری) ۵۴۱           |
| حسباز ۱۳۹، ۱۸۷، ۱۹۵، ۳۹۶، ۵۰۱       | دانش حاضر ۷۳۳، ۷۳۸                   |
| ۷۵۴ ر.ک: نجد؛ عربستان.              | دجله ۱۹۶                             |
| حجرالاسود ۶۱۲، ۷۳۲                  | در شناخت اقبال ۷۷۵                   |
| حرا (غار) ۱۸۰                       | دری ۹۰ ر.ک: فارسی                    |
| حزین لاهیجی (محمدعلی) ۶۱۵           | دریای احمر ۷۷۱                       |
| حسام الحق ضیاءالدین ۳۹۶             | دریای عمان ۲۷                        |
| حسن مصباح ۳۶۰                       | دکارت ۷۷                             |
| حسین (ع) ۷۸۴                        | دکن ۶۷۶                              |
| حلب ۷۰۷، ۷۰۹                        | دل ۱۴۰، ۶۵۸، ۶۲۳، ۷۲۰، ۸۰۶، ۸۵۵      |
| حلیمه (دایه) ۷۹۱                    | دمشق ۷۰۹، ۸۳۱                        |
| خاقانی ۴۵، ۶۶۴                      | دموکریتوس ۳۱۶                        |
| خجند ۷۱۳                            | دیدن دگرآموز ۸۷                      |
| خدایان و آدمیان ۳۱۶، ۴۳۵            | رامهرمز ۸۳۱                          |
| خسرو پرویز ۱۰۴                      | ردالشمس ۴۹۷                          |

- رسول ۱۸۹، ۲۰۱ ر.ک: پیامبر؛ محمد؛ مصطفی.
- رسولی محلاتی (هاشم) ۵۳۸
- رموزی بی خودی ۵۳۸، ۵۲۰، ۳۹۶، ۸۲۳، ۷۹۱
- روم ۱۷۱، ۱۹۴، ۴۱۳، ۵۰۱، ۶۱۵
- رومی ۸۳، ۱۷۱، ۲۱۳، ۶۲۳، ۷۱۳
- زبان و ادب عرب ۴۰۶
- زبور عجم ۱۵۶، ۶۷۰، ۶۹۴، ۷۹۱
- زرتشت ۸۵
- زرتشتیان ۱۶، ۶۳۶
- زمان ۷۶۶، ۷۷۵، ۷۸۳، ۷۸۹
- زمزم ۳۸، ۴۰۲
- زندگی ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۳۴، ۱۳۵، ۶۵۹، ۷۸۲، ۶۹۸
- ژنو ۱۶
- ساقی بطی ۱۹۶
- ستون حنانه ۲۰۱
- سخنان پیر هرات ۵۳۸
- سردار طی ۱۸۷
- سعدی ۶۹، ۷۱، ۱۸۹، ۱۹۴، ۱۹۶، ۲۲۸، ۲۸۳، ۳۶۹، ۵۰۳، ۵۳۸، ۵۴۰، ۶۳۳، ۶۵۹، ۶۶۶، ۶۶۷، ۷۱۳، ۸۶۸
- سعیدی (غلامرضا) ۷۵
- سقراط ۳۱۰، ۳۱۶
- سلمان ساوجی ۷۷، ۸۵
- سلمان فارسی ۸۳۱
- سلمی ۳۹۶
- سلیمان (نبی) ۴۴۶
- سلیمان ندوی ← سید سلیمان ندوی
- سلمی ← سلمی
- سنائی ۴۵، ۵۶۳، ۷۹۲
- سنجر (روت) ۵۴۱
- سند ۶۳۴
- سنگ اسود ← حجرالاسود
- سوال ۲۱۸
- سوریه ۸۳۱
- سوز ۱۳۵
- سومنا ۷۴۳
- سهروردی (شهاب‌الدین) ۷۱۰
- سیالکوت ۵۴۵
- سید سلیمان ندوی ۴۸
- سیدین (خواجه غلام) ۷۳۹
- سیر حکمت ۷۱۰
- سیره‌المصطفی ۴۸۹
- سیستان ۵۴۱
- سینا ۲۱۶، ۴۲۳، ۷۰۹ ر.ک:، صحرای سینا
- شافعی ۷۶۵، ۷۶۶
- شام ۱۹۴، ۳۹۶، ۸۳۰
- شاه جهان ۶۷۶
- شاهد ۶۶۴
- شاه دین (میان) ۷۵۴
- شبستری (شیخ محمود) ۸۵، ۸۷، ۳۶۷
- شبه قاره ۱۷، ۴۴، ۶۳۴ ر.ک: هند
- شعر و شاعری (از دیدگاه اقبال) ۲۲، ۸۷
- شمق‌القمر ۲۴۴
- شمس تبریزی ۱۷۱، ۷۰۹، ۷۱۳، ۷۱۵، ۷۲۳، ۷۱۸
- شهاب‌الدین سهروردی ← سهروردی

|                               |  |
|-------------------------------|--|
| عمر بن خطاب ۲۲۲               | شهریار تبریزی (محمد حسین) ۸۶۵            |
| عیسی ۴۶۲                      | شیخ اشراق ← سهروردی                      |
| غزنین ۵۴۱                     | شیخ بهائی ۶۶۵، ۷۱۴                       |
| غنی کشمیری ۶۱۵                | شیخ طبرسی ۵۳۸                            |
| فاران ۶، ۲۱۶                  | شیرین ۱۰۴                                |
| فاروق ۵۴۳ ر.ک: عمر بن خطاب    | صائب ۲۵، ۱۴۲، ۲۲۵                        |
| فارسی ← پارسی، دری            | صبح الاعشی ۱۸۷                           |
| فردوسی ۶، ۲۳، ۵۳۳، ۶۰۰، ۸۱۹   | صحرای سینا ۶، ۲۲۶، ۲۳۴، ۴۶۶              |
| فردیت ۱۱۶                     | صلاح الدین ایوبی ۲۱۲                     |
| فرعون ۴۶۱، ۶۶۷، ۸۲۳           | صورتگر (لطفعلی) ۶۴۶                      |
| فروزانفر (بدیع الزمان) ۸۴۵    | ضرب کلیم ۶۹۴، ۷۹۱                        |
| فرهاد (کوهکن) ۱۰۴             | طائف (قبیله) ۲۱۵                         |
| فریدون (پیشدادی) ۲۴۵          | طائی ← حاتم طائی                         |
| فصوص الحکم ۳۲۱                | طالب آملی ۴۲۴                            |
| فلسفه نوافلاتونی ۳۲۱، ۷۱۰     | طوبی ۷۳۷                                 |
| فنا فی الله ۳۶۰               | طور سینا ۱۹، ۹۱، ۱۷۷، ۲۰۱، ۲۳۴، ۸۵۸      |
| فوق (دین محمد) ۷۵۴            | طی (قبیله) ۱۸۷، ۱۸۹                      |
| فیلمن (جیمز کرن) ۷۱۰، ۷۴۸     | عاشورا ۷۸۴                               |
| فیخته ۷۵                      | عبدالحکیم (خلیفه) ۵۲۳                    |
| قاموس کتاب مقدس ۴۶۱، ۶۲۳      | عثمانیان ۴۹۶                             |
| قریش ۲۱۵                      | عراق ۱۹۴                                 |
| قسیم کوثر ۴۹۹                 | عراقی (فخرالدین) ۲۰۸، ۶۸۹، ۸۴۵           |
| قطره و مروارید ۱۱۷            | عربستان ۲۷ ر.ک: حجاز؛ نجد                |
| قلزم و شبیم (قطره و دریا) ۲۴۰ | عرفی (جمال الدین محمد) ۸۵۳               |
| قوم حی ۶۹                     | عزی (بت) ۲۱۵                             |
| قیس بن عامری (مجنون) ۶۸، ۶۳۳  | عشق ۷۷، ۱۳۵، ۱۶۶، ۱۶۸، ۲۴۲               |
| کسروی (احمد) ۳۶۷              | عطار ۶، ۸۳، ۸۷، ۱۳۲، ۴۶۴، ۵۴۱، ۶۵۹، ۸۴۵  |
| کسری ۱۷۹ ر.ک: خسرو پرویز      | علی (ع) ۴۸۲، ۴۸۷، ۴۸۹، ۴۹، ۴۹۴، ۵۰۳، ۴۹۶ |
| کشاف اصطلاحات الفنون ۷۸۹      |  |
| کشف المحجوب ۵۴۱               |  |
| کشمیر ۴۸۴                     |  |

- کعبه ۳۸، ۱۷۷، ۲۱۷، ۲۳۳، ۳۹۲، ۶۱۲، ۷۵۰، ۸۱۷
- کلبله و دمنه ۱۰
- کلیم ۱۹، ۱۷۷، ۲۳۴، ۳۱۰، ۴۶۱، ۴۶۶، ۷۶۸، ۸۴۶، ۸۴۸ ر. ک: موسی.
- کمال الدین اسماعیل ۱۱۸
- کنعان ۶۲
- کوثر ۷۳۱، ۴۹۹، ۵۳۷
- کینخسرو ۶
- کیقباد ۱۷۹
- کیوان ۶
- گلشن راز ۳۶۷
- گلشن راز جدید ۲، ۴، ۶، ۸، ۶۲، ۷۷، ۷۸، ۸۵، ۸۷، ۹۷، ۱۲۰، ۱۳۴، ۱۶۰، ۱۷۰، ۲۱۵، ۳۶۷، ۴۱۳، ۴۶۱، ۵۳۱، ۵۳۸، ۵۶۷، ۵۶۸، ۶۰۶، ۶۱۱، ۷۶۸، ۷۹۶، ۸۰۹، ۸۴۸، ۸۶۳
- گنگ (رود) ۶۱۵، ۶۳۴، ۶۴۴
- گیو ۶
- لات (بت) ۲۱۵، ۷۴۴
- لاهور ۵۴۱، ۵۴۷، ۶۷۰، ۸۴۲، ۸۶۵
- لسان العرب ۸۵
- لیلی ۶۸، ۳۹۶، ۶۳۳
- ماه ۴۱۵، ۷۸۴
- مبانی تربیت فرد و جامعه ۷۳۹
- مثنوی قلندر ۲۴۷
- مثنوی مسافر ۴۹۶
- مجتبوی (سید جلال الدین) ۲۸۷
- مجمع البیان فی تفسیر القرآن ۵۳۸
- مجمال التواریخ و القصص ۸۶۱
- مجنون ۸۵۵ ر. ک: قیس
- محمد (ص) ۱۰۶، ۱۷۲ ر. ک: پیامبر؛ مصطفی.
- محمد غزنوی ۶۳۶، ۷۴۴
- محمی الدین بن عربی ← ابن عربی
- مدعا ۱۳۵، ر. ک: آرزو
- مدینه ۴۹۹
- مذهب زرتشت ۸۵، ۷۱۰
- مذهب مانوی ۸۵
- مذهب عیسوی ۸۳۱ ر. ک: مسیحیت
- مراد بافقی ۶۷۲
- مرتضی (ع) ۴۹۵ ر. ک: علی (ع)
- مرگ و زندگی ۵۶۷
- مرو ۵۴۱، ۵۴۷
- مسجد طائف ۲۱۵
- مسیح ۱۳۹، ۲۳۶، ۴۶۳
- مسیحیان ۶۳۶
- مسیحیت ۳۱۶ ر. ک: مذهب عیسوی
- مشائین ۷۱۱
- مصر ۶۲، ۱۹۴، ۴۶۱، ۵۴۳
- مصطفی (ص) ۱۷۶، ۱۸۶، ۴۲۳، ۶۷۱ ر.
- ک: پیامبر، محمد، رسول.
- معری ← ابوالعلاء معری
- معین (محمد) ۸۵
- معتزله ۴۱۳
- معروف حسنی (هاشم) ۴۸۹
- مغیره بن شعبه ۲۱۵
- مقالات ۷۱۵
- مک تاگارت ۷۵
- مکه ۱۹۳، ۲۱۶
- ملای روم ۷۰۶ ر. ک: آخوند روم.
- ملت بیضاء ۲۳۲

|                                    |                                    |
|------------------------------------|------------------------------------|
| منات (بت) ۷۴۴، ۲۱۵                 | نیچه ۳۱۰، ۳۱۶، ۳۶۷، ۴۰۷، ۴۴۶       |
| مناقب (افلاکی) ۸۴۵                 | ۴۸۰، ۵۲۲، ۵۹۴، ۶۱۴، ۷۷۵، ۷۹۹       |
| منطق الطیر ۶                       | نیر نوری (حمید) ۶۱۴                |
| منوچهری ۲۵۷، ۲۵۰                   | نیکلسون (آرنولد) ۹۳، ۳۱۶، ۴۴۶، ۷۹۰ |
| موسی ۱۳۹، ۱۷۷، ۱۹۹، ۴۳۱، ۴۶۱       | ۸۴۲                                |
| ۶۶۷، ۷۰۹، ۷۶۸ - ۷۷۰، ۸۲۳، ۸۴۶      | نیل ۴۶۱، ۵۴۳                       |
| موصل ۸۳۱                           | وحدت وجود ۲۸۶                      |
| مولوی ۴۵، ۵۸، ۶۶، ۷۳، ۱۱۹، ۱۳۹     | وحشی بافقی ۶۴۹                     |
| ۱۴۶، ۱۴۷، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۱۳، ۲۱۸       | وطن دوستی ۱۹۴، ۴۲۹                 |
| ۲۳۳، ۲۹۴، ۳۲۱، ۳۶۴، ۴۸۲، ۵۴۰       | ویس و رامین ۸۴۲                    |
| ۵۹۵، ۶۵۳، ۶۶۷، ۶۷۱، ۷۰۹، ۷۱۵       | هاتف ۱۳۷                           |
| ۷۱۸، ۷۲۱، ۷۴۳، ۷۶۶، ۷۹۱، ۸۴۵ ر.    | هاجر ۲۱۶                           |
| ک: رومی؛ پیر روم.                  | هارون ۱۹۹، ۸۲۳                     |
| مولوی، نیچه و اقبال ۴۸، ۸۷، ۵۲۲    | هارون الرشید ۸۶۱                   |
| میانمیر (سید محمد) ۶۷۰             | هجویری (علی) ۵۴۱، ۵۴۹              |
| می باقی (شرح و بررسی تطبیقی غزلهای | هرمز ۶                             |
| اقبال) ۴۸، ۲۰۸، ۲۶۴، ۶۸۹           | هفت پیکر ۸۵                        |
| میرنجات نقشبند (اقبال) ۶۹۳         | هکادموس ۳۱۶                        |
| ناصر خسرو ۷۷، ۸۷، ۲۹۸، ۶۶۷         | هماله ← هیمالیا                    |
| ناهید ۶                            | همام تبریزی ۷۱۳                    |
| نجد ۱۷۵، ۱۸۷ ر. ک: حجاز، عربستان.  | هند ۱۹۴، ۲۲۷، ۲۴۶، ۲۴۸، ۳۹۶، ۴۰۶   |
| نخل سینا ۲۲۶، ۸۴۶ ر. ک: نخل طور    | ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۵، ۶۱۵، ۶۳۴، ۶۷۳       |
| نخل طور ۹۱                         | ۷۴۴ ر. ک: شبه قاره                 |
| نصیبین ۸۳۱                         | هندی ۸۵، ۸۸، ۹۰، ۴۹۶، ۶۴۴          |
| نصیحة الملوک ۶۲۳                   | هیمالیا ۶۱۵، ۶۳۴                   |
| نظامی گنجوی ۱۰۴، ۵۱۳، ۵۷۴          | یثرب ۲۰۷، ۸۳۱                      |
| نظیری نیشابوری ۷۵۴                 | یدالله ۵۰۰                         |
| نفحات الانس ۵۴۱                    | یمن ۶۲، ۱۸۷                        |
| نقش اقبال در ادب پارسی - هندی ۴۱۳  | یوسف ۱۸، ۴۱۳، ۵۶۸                  |
| نمرود ۱۰۶، ۵۱۰، ۷۲۸                | یونان ۱۶۶، ۷۹۰                     |
| نوح ۱۶۰                            | یهود ۴۶۱                           |

## از این مؤلف منتشر شده است:

- |                                  |                                  |
|----------------------------------|----------------------------------|
| مجموعه داستان                    | □ تصویرهای آشنا                  |
| اقبال لاهوری                     | □ بازسازی اندیشه دینی            |
| اقبال لاهوری                     | □ شرح مثنوی «گلشن راز جدید»      |
| اقبال لاهوری                     | □ شرح مثنوی «بندگی نامه»         |
| اقبال لاهوری                     | □ شرح مثنوی «چه باید کرد»        |
| هرمان هسه                        | □ روزالده                        |
| هرمان هسه                        | □ سفر به شرق                     |
| جان فلوداس                       | □ نقد و بررسی «سفر به شرق»       |
| خلیفه عبدالحکیم                  | □ مولوی، نیچه و اقبال            |
| هرمان هسه                        | □ تیزهوش                         |
| عشرت انور                        | □ مابعدالطبیعه (از دیدگاه اقبال) |
| هرمان هسه                        | □ اخبار عجیب و حکایات غریب       |
| شرح و بررسی تطبیقی غزل‌های اقبال | □ می باقی                        |
| هرمان هسه                        | □ دمیان                          |
| جان ویتون                        | □ نقد و بررسی «دمیان»            |
| شرح ارمغان حجاز اقبال            | □ خیال وصال                      |
| فوریه کلمبو                      | □ خدا در آمریکا                  |
| لئو راستن                        | □ فرهنگ تحلیلی مذاهب آمریکا      |
| جیمز فیلمن                       | □ آشنائی با فلسفه غرب            |

- مبانی تربیت فرد و جامعه (از دیدگاه اقبال) غ. سیدین
- نقد و بررسی شش داستان هسه جری گلن
- سیدارتا هرمان هسه
- نقد و بررسی «سیدارتا» جری گلن
- نقد و بررسی «گرگ بیابان» جان سیمونز
- نقد و بررسی «ایلیاد» سیدیر، کونستان
- آکویناس آنتونی کنی
- شرح فلسفه و آثار توماس آکویناس قدیس جرارد دالکورت
- شرح فلسفه و آثار برگزیده نیچه مک دانیل استنلی
- شرح فلسفه دکارت لئو دلی
- میل، بنتام و مکتب فایده گرایی نیکولاس کاپالدی
- نقد «تواریخ» هرودوت اسپنسر دی اسکالا
- توماس هابز و جان لاک سوگوون کانگ
- شرح فلسفه و آثار برگزیده آگوستین قدیس لئو دلی
- روسو و آثار و افکارش مارگارت لوفتوس رانالد
- خدایان و آدمیان هنری پارکز
- اقبال با چهارده روایت مجموعه مقالات
- شرار زندگی شرح اسرار خودی اقبال
- زمان و مکان از دیدگاه اقبال مجموعه مقالات
- خدا در تصور اقبال مجموعه مقالات
- دیدگاههای اقبال مجموعه مقالات
- جام ساقی گزیده شعر اقبال